



4178 / 418



11338  
كتاب (الانسان) ١١٣٣٨

فلسفه القاضي الفاضل أحمد بن أحمد بن رشد الاندلسي  
المتوفى سنة ٥٩٥ رجه له

اشتمل على كتابين بختلسمين الاول فصل المقال  
فيما بين الحكمة والسريع من الانسان  
وذيله فصل المقال والثاني المكسب عن مذهب  
الادلة في عوائد الملة وتعريف ما <sup>1163</sup> فيها بحسب  
التأويل من الشبهة المزيفة ومقارنتها بالحكمة

سنة ١٣١٩ هجرية  
على نفقة صاحبها  
في جامع محمد البيطار الحايي الكنتي  
ويعتبر مكتبة (الكتبة المفيدة)  
الكتبة ام - - - - -



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعضل أبو الواليا  
 محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه رحمه الله **أ.**  
 بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله  
 فان الغرض من هذا القول ان نتخص على جهة النظر الشرعي هل ينظر في  
 الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم ما موره اعلى جهة التنبه  
 واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلاسفة ليس شياً أك  
 من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من  
 جهة ما هي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعته  
 وانه كلما كانت المعرفة بصنعته أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد  
 نذب الى اعتبار الموجودات وحسب على ذلك فبين ان ما يدل عليه هذا الاس  
 اما واجب بالشرع واما مندوب اليه فلما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات  
 بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آيه من كذب الله تبارا  
 وتعالى مثل قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وهذا نص على وجوب استعمال  
 القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا ومثل قوله تعالى أولم ينظروا في  
 ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وهذا نص بالحث على النظر  
 في جميع الموجودات واعلم ان من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرف  
 ابراهيم عليه السلام فقال تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات  
 والارض الآية وقال تعالى أنزلنا ينظرون الى الابل كيف خلقت واله  
 السماء كيف رفعت وقال ويتفكرون في خلق السموات والارض الى غير  
 ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة وذا تقرر ان الشرع قد أوجب  
 النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شياً أك  
 استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس

فواجب ان نحمل لظننا في الموجودات بالقياس العقلي وبين ان هذا النوع  
من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو اتم أنواع النظر بآتم أنواع  
القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله  
تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل أو الامر الضروري لمن اراد  
ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدم أولا فيعلم  
أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي  
والقياس الخطابي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون ان يتقدم فيعرف  
قبل ذلك ماهو القياس المطابق ولم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس  
وان لا يمكن أيضا ان يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها  
تقدمت أعني المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره  
بالنظر في الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التي تنزل  
من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما ان الفقيه يستنبط من الامر  
بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها  
قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر  
بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو أحرى  
بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعلموا يا أولى الابصار  
وجوب معرفة القياس الفقهي فبالحرى ان يستنبط من ذلك العارف بالله  
وجوب معرفة القياس العقلي وليس امثاله ان يقول ان هذا النوع من  
النظر في القياس العقلي بدعة اذ لم يكن في الصدر الاول فان النظر أيضا في  
القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى انه  
بدعة فكذا يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي وهذا سبب ليس  
هذا موضع ذكره بل أكثر اصحاب هذه الملة مشبهون القياس العقلي الا  
طرفة من الحشوية قليلة وهم مجوعون بالخصوص واذا تقرر انه يجب  
بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي  
فبين انه ان كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه  
انه يجب علينا ان نبدي بالفحص عنه وان يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر  
حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن ان يقف واحد من الناس

منه انما وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما ينبغي ان يستند  
واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة  
القياس العقلي أخرى بذلك وان كان غير نافذ فخص عن ذلك فبغير انه  
يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء  
كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصنع بها  
التركية ليس يهتم في صحة التركيبة بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير  
مشارك اذا كانت فيما اشروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظري هذه  
الاشارة من التمام قبل ذلالة الآلة وإذا كان كذلك كان كل ما يحتاج  
اليه من الطرف في أمر القياس العفائية قد خص عنه القدر المدبر فخص فله  
ينبغي ان نضرب بأيدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كلام  
صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه فاذا فرغنا من  
هذا الحس من الظهور حصلت عندنا الآلات التي بها نقرر على الاعتبار  
في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف  
المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فلهذا يجب ان نشرع في  
التحضر عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المرفق  
الذي ليس البرهانية ويدين أيضا ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات  
بتداول القصد عنها وانما يصح واحد واحد بالحدود في ذلك فترسلنا تقدم  
على مثال ما عرض في علوم التعاليم فلهذا لوفرنا صناعة الهندسة في رتبة  
هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة وراء انسان واحد من تلقاء نفسه  
ان يرسد مقادير الاجرام السماوية وشكها في الارض من بعض ما  
امكنه ذلك مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض ويعبر ذلك من تقدير  
الكواكب ولو كان اذكي الناس طبعها الا برح أو شيء يديه الوسيل لول  
قيل له ان الشمس أعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين  
هذا القول جنونا من قائله وهذا شيء قد فسد على الارباب في علم الهيئة  
فبما لا يشك فيه من خروج حساب ذلك الفهم وأما الذي اخرج في حساب  
الحق التمثيل بصناعة التعاليم فهو صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل  
النظر فيها الا في زمن طويل ولو زام انسان اليوم من تلقاء نفسه ان يقف

على جميع الخرج التي استنبطها النظار من أهل المذهب في مسائل الخمر  
التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام ما عدا المغرب لكان  
أهل أن يصحح منه أن يكون ذلك متمعا مع وجود ذلك مغروغا منه وهذا  
أمر بين بنفسه ليس في الصنيع العلمية فقط بل ولو العلامة فانه ليس بها  
صناعة يقدر أن يشأها واحد بعينه ذلك في صناعة الصنائع وهي الحكمة  
وإذا كان هذا هكذا فقد يجب على الناظر أن يتبين من لاهل الصناعة  
بأن في المواد المذكورة في كتب ما اقتضته شرط إيرادها في  
في يد قديم من ذلك وما أئتمروا في كتبهم فما كان منها موافقا للحق فقبضوا  
مهمهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق فنهنا عنه  
وحذرنا منه وعذرناهم بعد تبين من هذا أنظر في كتب العلماء ورحب  
بالشرح إذ كان مغرأهم في كتبهم وما هو غير موافق للحق  
عليه وأن من مهي عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع  
أمرين أحدهما ذلك المقام والثاني العدالة الشرعية والتبليغ العادل  
والعلمية وقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشريعة منه إلى معرفة  
الله وهو باب الضرر المؤدى إلى معرذته حتى للمعروف وذلك في كتبهم  
عن الله تعالى وليس يزم من هذا غرض في مطرفها وزل زلزلها  
قبل نقص فطرتها وأما من قبل سوء ترتيب نظرها فيها أو من قبل غلبة  
شهواته عليه أو أنه لم يجد معالما يرشده إلى فهم ما فهم قبله فجمع  
هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد مما أنتموه عن الذي هو ظاهر لظفر  
فيها فإن هذا الضرر لما حصل من قبله هو في كتبهم  
لأنها ذات واس يجب تبليغها كما لا بد من تبليغها إن يستلزم ذلك  
موجوده به بأمر من وليك قال عليه السلام في أمره بقى الأمر  
الاسهال كان فيه فترايد لاسباب به بأمر من وليك قال عليه السلام في أمره بقى الأمر  
وكذب بطن أحبك بل نقول إن مثل من منع ينظر في كتب الحكمة  
هو أهل لها من أجل أن قوموا من أراذل الناس قديظن بهم أنهم صدقوا  
قبل نظرهم فيها مثل من منع العطاس شرب الماء البارد العذب حتى من  
لأن قوما شربوا به فأتوا من الماء أشرفي أمر عارض وعنه بطائر

ذاتي وضروري وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر  
الصنائع فكيف من فقيه كان الفقه سببا لقلته تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر  
الفقهاء هكذا نجدهم وصانعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فإذا  
لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة  
التي تقتضي الفضيلة العلمية وإذا تقرر هذا كله وكما تعتقد معشر المسلمين أن  
شريعةنا هذه الإلهية حق وإنما التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها  
التي هي المعرفة بالله جل وعز وجل خلقه وإن ذلك مقتضى مقتضى كل مسلم من  
الطريق الذي اقتضته جبالته وطبيعته من التصديق وذلك أن جميع الناس  
متفاضلة في التصديق فهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالآقاويل  
الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من  
يصدق بالآقاويل الخطائية كمتصديق صاحب البرهان بالآقاويل البرهانية وذلك  
أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث  
عم التصديق بها كل إنسان إلا من يحجوها عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده  
طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه  
السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله  
تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة  
الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن وإذا كانت هذه نكبات حقا وداعية  
إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فأنما معشر المسلمين نعلم على القطع أنه  
لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل  
يوافقه ويشهد له وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من  
المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكنت عنه في الشرع  
أو عرف به فإن كان مما سكنت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكنت عنه  
من الأحكام فاستنبطها العقبة بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطقت  
به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا  
فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله ومعنى  
التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من  
غير أن يخجل في ذلك بعادة لسان العرب في التحيز من تسمية الشيء بشيئيه

أو شبهه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف  
أصناف الكلام المجازي وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام  
الشريعة فكذلك بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما  
عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعاً ان كل  
ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل  
على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها  
مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد  
هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمقول بل نقول انه ما من منطق به  
في الشرع ضالته بظاهرة لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفت  
سائر أجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب  
ان يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحسم الفاظ  
الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلوا  
في التأويل منها من غير التأويل فلا شعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء  
وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود الشرع  
فيه الطاهر والمباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائنهم في التصديق  
والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراشخين في العلم على  
التأويل الجامع بينهما فالي هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى هو الذي  
أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله والراشخون العلم فان قال  
قائل ان في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حلها على ظواهرها وأشياء  
على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل  
ما أجمعوا على ظاهره أو وظاهر ما أجمعوا على تأويله قلنا أما لو ثبت الاجماع  
بطريق يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح ولذلك قال أبو  
حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع  
في التأويل في أمثال هذه الاشياء وقد يدلك على ان الاجماع لا يتقرر في  
النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات انه ليس يمكن ان  
يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصرنا الا بان يكون ذلك العصر عندنا  
محصوراً وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معاً عندنا

أعني معلوما أشخاصهم ومبالغ عددهم وان ينقل البنا في المسئلة مذهب كل  
واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عند ان العلماء  
الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وان  
وان العلم بكل مسئلة يجب أن لا يكتف عن احد وان الناس طرقهم واحد  
في علم الشريعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون  
ان للشرع طاهرا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل  
العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روي البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال  
حدثوا الناس بما يعرفون أئريدون أن تكذب الله ورسوله ومثل ما روي عن  
ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصور اجماع مدبر امنا  
عن مسئلة من المسائل الباطنية ونحن نعلم قطعا انه لا يتخلو عصر من لأعمار  
من علماء يرون ان في الشرع أشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس  
وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع  
الناس على السواء ويكتفي حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة ولا يقل  
العلماء فيها خلاف فان هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف  
الامر في العمليات فان قلت واذا لم يجب التكفير بحرق الاجماع في التأويل  
اذ لا يتصور في ذلك اجماع فما تقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كلهم  
نعمونين سيما فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ  
الاث مسائل في التمول بقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك  
وي تأويل ما جاء في حشر الاجساد وأحوال المعاد قلنا اظهر من قوله في  
ذلك انه ليس بتكفيره اياهما في ذلك قطعا اذ قد صرح في كتاب التبركة ان  
التكفير بحرق الاجماع ديه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس بـ  
يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لما روي عن كثير من السلف الاول  
فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها إلا من هو من أهل  
التأويل وهم الراسخون في العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله  
تعالى والراسخون في العلم لانه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن  
عندهم منزلة تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل  
العلم وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به وهذا انما يحتمل على الايمان الذي

يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير اهل العلم  
 من المؤمنين هم اهل الايمان بها لامن قبل البرهان فان كان هذا الايمان  
 الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون بالبرهان واذا كان  
 بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لان الله عز وجل قد أخبر ان  
 تأويله هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة واذا كان ذلك كذلك  
 فلا يمكن ان يقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اسماعيل بن قيس  
 وهذا بين بنفسه عند من احب الحق وهذا كله فقه نرى ان ابا عبد الله  
 غلط على صاحب المسئلة فيما نسب اليه من انهم يقولون انه تقديس  
 وانه لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون انه تعالى يعلمها بها غير مجانس العلم  
 بها وذلك ان علما مقابل للعلوم به فهم محدث بحديثه ومنغير تغييره وفي الله  
 سبحانه بالوجود على ما قال هذا فيه علة للعلوم الذي هو الله عز وجل  
 انهم احدثوا بالاعتراض في ذات المتبيلات وخراسا واحدة من ذلك  
 غاية الجهول فاسم العلم اذا قبل على العلم الحديث والتقديم فهو مقدر بالمشتركة  
 الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتغيرات مثل العلم المتغير على  
 العظيم والصغير والصغير مقبوع عن العلم والطول والارتفاع  
 يشمل العلم جميعا في وقته فيكون من انش زمانه وقد افردنا في هذه  
 المسئلة قولنا حركنا الله بعض اصحابنا وكيف يتوهم على المتأويل ان يرون  
 انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم جزئيات وهم يرون ان الجزئيات لا تدرك  
 الانذارات في ذات الحوادث في زمان المستقبل وان ذلك العلم المستند بحسب  
 للانسان في النوم من قبل العلم الاولي المدبر لكل والمستعمل علمه  
 يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على البحر الذي فعله نحن بل ولا ايسر من  
 الكليات المعروفة عندنا معناه ايضا عن طبيعة الموجود والامر في الاشياء  
 بالعكس ولذلك ما قد أدنى لئله برهان ان ذلك العلم قد انش  
 بكلي أو جزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسئلة أعني في تكفيرهم أولا  
 تكفيرهم (وأما مسئلة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عتدى به  
 المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد ان يكون راجعا  
 للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على ان



ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في  
تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة فالأطرف الواحد فهو موجود  
وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم  
عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس  
مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا  
الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعرين على تسميتها  
محدثة وأما الطرف المقابل له - هذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء  
ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقين على تسميته قديما  
وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل  
وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره (وأما الصنف من الموجود الذي  
بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه  
موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق  
على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير  
متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام  
وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك  
الوجود المستقبل وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي  
فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو  
وفرقة يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل فهذا الموجود الآخر  
الامر فيه بين أنه قد أخذ شيئا من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود  
القديم فن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث قديما  
ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا  
حقيقيا ولا قديما حقيقيا فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي  
ليس له علة ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان  
متناه عندهم من الماضي فالذهاب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى  
يكفر بعضها ولا يكفر فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية  
من التباعد أعني أن تكون متقابلة كما نطن المتكلمون في هذه المسئلة أعني  
أن اسم القدم والمحدث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا

ان الامر ليس كذلك وهذا كله مع ان هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر  
الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الايات الواردة في الانبياء  
عن اتحاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر  
من الطرفين اعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى وهو الذي خلق السموات  
والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء يقتضي بظاهره ان وجودا  
قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان اعني المقتن  
بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى يوم تبدل الارض  
غير الارض والسموات يقتضي ايضا بظاهره ان وجودا ثانيا بعد هذا الوجود  
وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان يقتضي بظاهره ان السموات  
خلقت من شئ والمتكلمون ليسوا في قولهم ايضا في العالم على ظاهر الشرع  
بل متاولون فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض  
ولا يوجد هذا فيه نسا ابدا فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه  
الايات ان الاجماع اتفق عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود  
العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه أن يكون المتخالفون في هذه المسائل  
العويصة اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين فان التصديق بالشئ  
من قبل الدلائل القائمة في النفس هو شئ اضطراري لا اختياري اعني انه ليس  
لنا ان لانصدق او نصدق بما لنا ان نقوم او لا نقوم واذا كان من شرط  
التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من  
أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله  
اجران وان أخطأ فله أجر وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه  
كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل  
وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا  
نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذي  
يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو انهم يحض وسواء كان الخطأ في  
لامور النظرية أو العملية فكما ان الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في  
الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط  
الحكم فليس بمعذور بل هو اما آثم واما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في

الحلال والحرام ان يجمع له أسباب الاجتهاد وهو معرفة الاصول ومعرفة  
 الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكيف بالحري ان يشترط ذلك في الحاكم  
 على الموجودات أعني ان يعرف الاوائل العقلية ووجوه الاستنباط منها  
 وبالجملة فان خطأ في الشرع على ضربين اما خطأ يعذر فيه من هو من أهل  
 النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه خطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ  
 في صناعة الطب والحاكم الماهر اذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس  
 من أهل ذلك الشأن واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل ان وقع  
 في جهل أو سريعة جهل كمن وان وقع فيما بعد المبادى فهو مدعة وهذا  
 الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تقضى جميع طرق  
 الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع  
 وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات والسعادة الآخروية  
 والسوء الآخروية وذلك ان هذه الاصول الثلاثة يؤيد بها أصناف الدلائل  
 الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق به من قبيل يندى  
 كلف معرفته أعني الدلائل الخطائية والجدلية والبرهانية فاحد لامثال  
 هذه الاشياء اذا كانت أصلاً من أصول الشرع ككافر معاند يدان دون قلبه  
 أو بغيره عن التعرض الى معرفة دليلها لانه ان كان من أهل البرهان فقد  
 جعل له سبيل الى تصديق به بالبرهان وان كان من أهل الجدل فاحد  
 وان كان من أهل الميعة فبالمؤظة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل  
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بي تريد بأى طريق تنفق لهم  
 من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي لا تعلم الا بالبرهان وفقد  
 تملط الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل نصرهم واما  
 من قبل عاندتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها  
 وشبهاها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذا كانت تلك الامثال يمكن  
 ان يقع التصديق بها بالدلالة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطائية وهذا  
 هو السبب في ان اتسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال  
 المضروبة لتلك المعاني ولباطن هو تلك المعاني التي لا تحصى الا لاهل البرهان  
 وهذه هي أصناف تلك الموجودات الاربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد

في كتاب التعمقة وإذا اتفق كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطريق الثلاث لم  
 نتج ان لضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا ينطرق اليه تأويل وهذا  
 النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالمأول له كافر مشل من يعتقده انه  
 لاسعاد أخروية ههنا ولا شقاء وإتهاما قصد بهذا القول ان يسلم الناس  
 بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وأنه لا غاية للإنسان الا  
 وجوده المحسوس فقط وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا  
 ظاهرا من الشرح لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر وان  
 كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان  
 تأويله وحالهم آياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجهم  
 عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث  
 النزول ولذلك قل عليه السلام في السوداء ان أخبرته ان الله في السماء  
 أعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب في ذلك ان  
 الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل الخليل أعني انهم  
 لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخلونه بعسر وتوهم التصديق لهم هو وجود  
 ليس منسوبا الى شيء متخيل ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة  
 الا لما كان وهم الذين شدوا على راية الصنف الاول فليسلا في النظر باعتقاد  
 الجسمانية ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه انها من المتأويلات وان  
 الوقف في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وأهل البرهان مع انهم مجمعون  
 في هذا الصنف انه من المؤل فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة  
 كل واحد من معرفة البرهان وههنا صنف ثالث من التوهم يتردد بين  
 هذين الصنفين يقع فيه شك فيلجئه قروم من يتعاطى النظر بالظواهر الى  
 لا يجوز تأويله ويلجئه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حيله على الظاهر  
 للعلماء وذلك لعدم صحة هذا الصنف والشافعية والحنابلة معذورون أعني  
 من العلماء فان قيل فاذا تبين ان الشرح في هذا على ثلاث مراتب فمن أي  
 هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وحديث ربه ان  
 هذه المسئلة الامر فيها بين انما من الصنف المختلف بين رايه في تأويله  
 ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون ان الواجب حملها على ظاهرها اذ كان

ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية  
 وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ويقولون يختلفون في تأويلها  
 اختلافا كثيرا وفي هذا الصنف هو أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة ومنهم  
 من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه ويسميه ان  
 يكون الخطأ في هذه المسئلة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا أو  
 مأجورا وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحو من انحاء التأويل أعني  
 في صفة المعاد لافي وجوده اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود وانما  
 كل جحد الوجود في هذه كدرا لانه في أصل من أصول الشريعة وهو ما  
 يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث المشتركة للأحر والاسود وأما من  
 كان من غير أهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر  
 لانه يؤدي الى الكفر ولذلك ما نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان  
 بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر فن أفساه له من أهل  
 التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعى الى الكفر ~~ككافر~~ ولهذا يجب ان  
 لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم  
 يصل اليها الا من هو من أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان  
 واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلالية كما صنعها أبو حامد  
 خطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قد خيرا وذلك انه  
 رام ان يكثر أهل العلم بذلك ولا يكن كثير بذلك الغضاد ليس بدون كثرة أهل  
 العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى  
 الجمع بينهما ويسميه ان يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على انه رام  
 بذلك تنبيه الفطر انه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعة  
 اشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل شعر  
 يوما بيمان اذا لاقيت ذا يمن ٥ وان لقيت معسديا فعندان  
 والذي يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التي تنضم الى العلم الامن كان  
 من أهل العلم كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها  
 وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لانه لا يثق  
 على كتب البرهان في الاكثر الا أهل الفطر العائفة وانما يؤق هذا الصنف

من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم  
 ولكن سمعها بالجملة صاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لانضل أصناف الناس  
 وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن  
 يعرفها على كنهها من كان معدا لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف  
 الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به  
 ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فهذا ما رأينا ان نشبهه في هذا  
 الجنس من النظر أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في  
 الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما  
 استعرتنا ان نكتب في ذلك حرفا ولا ان نعتذر في ذلك لاهل التأويل بعذر  
 لان شأن هذه المسائل ان تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق  
 للصواب وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل  
 الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه  
 وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروية  
 والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد  
 الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هو الذي يسمى العلم العملي وهذه تنقسم قسمين  
 أحدهما افعال ظاهرة بديهة والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه والقسم الثاني  
 أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها  
 الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلم الآخرة والى  
 هذا نحا أبو حامد في كتابه ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس  
 وخاضوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس أملاك بالتقوى التي هي سبب  
 السعادة سمي كتابه احياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فزجج  
 فقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم  
 صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك اهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق  
 الموجودة للناس ثلاث البرهانية والجدلية والخطابية وطرق التصور اثنتان  
 اما الشيء نفسه وامامه له وكان الناس كلهم ليس في طباعهم ان يقبلوا  
 البراهين ولا الاقوال الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الاقوال  
 البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل تعلمها وكان

الشرع إنما هو مقصوده تعلم الجميع وجب أن يكون الشرع يستعمل على  
مع الجملة طرق التصديق والتصور وما كانت طرق التصديق  
معها عامة لاكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطائية  
والجدلية والمطابقة أعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة ولاقت الناس وهي  
البرهانية وكما أن الشرع مقصوده الأول العذابة بالأكثر من غير اغفال لتنبيه  
الخواص كانت أكثر الطرق المصريح بها في الشريعة هي الطرق المستتركة  
لأن أكثر في وقوع التصور والتدقيق وهذه الطرق هي في الشريعة على  
أربع أصناف أحدها أن تكون مع مستتركة خاصة في الأمرين جميعا  
أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أهم خصائية أرجحية  
وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لقدمائها مع كونها مشهورة أو  
مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالياتها  
وهذه الأصناف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والخاصة أو المتأويل  
كقولنا والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة  
يقينية وتكون النتائج مثالات للامور التي قصد إنتاجها وهذا ينطبق اليه  
التأويل أعني لنتائجها والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي  
الامور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من  
عدم أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق اليه تأويل أعني  
لنتائجها وهذا ينطبق لمقدماته والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو  
مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجها مثالات  
للمقدمات وهذه نصوص حواشي الأصول وبرهانها  
هي ظاهرها وبالجمل فكل ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك إلا  
ببرهان فغرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حواشيها على  
الجمهور في الوجهين جميعا أعني في التصور والتصديق إذ كان ليس في  
شبهه أكثر من ذلك وقد يعرض للنسب في الشريعة تأويل من قبل  
بعض الطرق مستتركة مضاهية على بعض في نفسه في نفس إذا كان دليل  
التأويل أتم انطباعا من دليل الظهور وهذه التأويلات هي جمهورية  
ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية

وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعترلة وان كانت المعترلة في الاكثر اوثق اقوالا وأما الجمهور الذين لا يقدرّون على أكثر من الاقويل الخطابية فغرضهم أمسارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا فإذا الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرّى من هذا النوع من التصديق وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبيع فقط أو بالطبيع والعادة وصنف هو من أهل التأويل المقييني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبيع والصناعة أعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرّح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالصرّح له والمصرّح الى الكفر والسبب في ذلك أن مقصوده ابطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا أبطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرّح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية أعني الكتب التي الاقويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب ان يصرّح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متساهل لا يعلمه الا الله وان الوقف يجب هنا في قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله ويمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أتيت من العلم الا قليلا وأما المصرّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لكان دعائه للناس الى الكفر وهو صد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعني لا تقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور



بتلك الاعتقادات الفاسدة سيما لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة  
ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب ماهر  
قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم اقويال  
مشتركة التصديق في وجوب استعمال الاشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل  
امراضهم وتجنب اضرارها اذ لم يمكنه فهم ان يصير جميعهم اطباء لان الذي  
يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيل للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب  
فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضع لكم هذا  
الطبيب ليست بحق وشرع في ابطالها حتى بطلت عندهم او قاله ان لها  
تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل اقوى الناس  
للذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الاشياء النافعة في الصحة وازالة  
المرض او يقدر هذا المصريح لهم بانطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها  
معهم اعنى حفظ الصحة لا بل ما يقدر هو على استعمالها معهم ولا هم  
يستعملونها فيسلمهم الهلاك هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك  
الاشياء ليكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلا ان صرح لهم بتأويلات  
فاسدة لانهم يقول بهم الامر ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا  
مرضا يجب ان يزال فضلا عن ان يروا ان ههنا اشياء تحفظ الصحة وتزيل  
المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور وغن ليس هو بأهل له  
مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وانما  
كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كما لقائل ان يقول لانه صحيح  
المتناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الابدان نسبة الشارع الى صحة  
الانفس اعنى ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة الابدان اذا وجدت  
ويستردها اذا عدمت والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الانفس وهذه  
الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالانفعال  
الشريعة في غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من  
قبلكم لعلكم تتقون وقال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله  
التقوى منكم وقال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من  
الايات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع انما يطلب

بالعالم الشرعي أو العمل الشرعي هذه الصحة وهذه الصحة هي التي ترتب  
 عالم السعادة الآخروية وعلى ضدها الشقاء الآخروي فقد تبين للعلمين  
 هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات العكسية في الكتب الجمهوريّة  
 فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الامانة التي حملها الانسان فأبى  
 أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أعني المذكورة في قوله تعالى  
 انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجمال الا آية ومن قبل التأويلات  
 والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر  
 بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعترلة آيات  
 كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعرية  
 وان كانوا أقل تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شتان وتماخض  
 وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق وزائدا الى هذا كله  
 ان طرقتهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع  
 الخواص لكونها اذا تؤمات ناقصة عن شرائط البرهان وذلك ينف عليه  
 بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التي بنت عليها  
 الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فانها تجدد كثيرا من الضروريات مثل  
 ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها في بعض ووجود الاسباب الضرورية  
 للسميات والصور الجوهرية ولوسائل ولقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على  
 المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق  
 التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم المكافرون والمضالون بالحقيقة ومن هنا  
 اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الايمان أعني من قبل  
 انهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع  
 من أبوابها جميع الناس ونظنوا ان ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد  
 الشارع وضلوا وأضلوا فان قبل فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها  
 الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة الى قصد الشارع  
 بتعميم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فاي الطرق هي هذه  
 الطرق في شريعتنا هذه فانما هي الطرق التي ثبتت في الكتب العزيزة  
 فقط فان الكتاب العزيز اذا تؤول وجدت فيه اطرقت الثلاث الموحودة

لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الامر  
 فيها ظهر انه ليس يلقي طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق  
 المذكورة فيه فن حرقها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع  
 وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمته وأبطل فعلها المقصود في افادة  
 السعادة الانسانية وذلك ظاهر جرداً من حال الصدر الاول وحال من أتى  
 بعدهم فان الصدر الاول انما صلا الى الفضيلة الكاملة والنقوى باستعمال  
 هذه الاقوال دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير ان  
 يصرح به وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر  
 اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد ان يرفع هذه  
 البدعة عن الشريعة ان يعتمد الى الكتاب العزيز فيلتمتطم منه الاستدلالات  
 الموجودة في شيء مما كافنا اعتقاده ويحتمد في نظره الى ظاهرها ما أمكنه  
 من غير ان يتأول من ذلك شيئاً الا اذا كان التأويل ظاهراً بنفسه أعنى  
 ظهوراً مشتركاً للجميع فان الاقوال الموضوعة في الشرع لتعليم الناس اذا  
 تؤملت يشبه ان يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها  
 ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد  
 لغيرها من الاقوال فاذا الاقوال الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز  
 للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز احداها انما لا يوجد أتم اقناعاً  
 وتصديقاً للجميع منها والثانية انها تقبل النصرة بطبيعتها الى ان تنتهي الى  
 حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان  
 والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد  
 لافى مذاهب الاشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعنى ان تأويلاتهم لا تقبل  
 النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع  
 وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان انشاء الله في العمر فسندبت  
 فيه قدر مايسر لنا منه فعمى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد فان النفس  
 مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المخرفة في غاية  
 الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى  
 الحكمة فان الاذية من الصديق هي أشد أذية من العدو أعنى ان الحكمة

هي صاحبة الشريعة والاخت الرضية فالاذية من ينسب اليها أشد الاذية  
مع ما وقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاخنة وهما المصطحبتان بالطبع  
المحابتان بالجواهر والغريزة وقد أذاها أيضا كثير من الاصدقة الجهال من  
ينسبون أنفسهم اليها وهي الفرق الموحدة فيها والله يسد الكل ويوفق  
الجميع لحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشناآن بفضل  
ورحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات  
بهذا الامر الغالب وطرقه الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف  
الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور  
من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن  
أشغب المتكلمين ونسبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل  
الشريعة

❦ ضحية لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد

في نصل المقال رضي الله عنه ❦

أدام الله عزتكم وأبقى بركتكم وحب عيون النوايب عنكم لما فقتتم بجودة  
ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا من يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السيد الى  
ان وفقت على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء  
الحادثة وجب علينا لما كان الحق ولا كان ازالة هذه الشبهة عنكم ان تحل  
هذا الشك بعد ان نقول في تقريره فانه من لم يعرف الرب لم يقدر على  
الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان تكون  
فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في  
حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان قلنا انها في  
علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد لزم  
ان يكون العلم القديم متغيرا وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود  
قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان العلم  
بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها أعني الموجودات الحادثة قبل  
ان توجد كما هي حين وجدت فسيجب ان يقال ليست في نفسها قبل ان  
توجد كما هي حين وجدت والا كان الوجود والمعدم واحدا فاذا سلم الخصم

هذا قيل له فليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه فإذا قال  
نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه ان يكون العلم به يختلف  
والا فقد علم على غير ما هو عليه فإذا يجب أحد أمرين اما ان يختلف العلم  
القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل  
عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان أعنى من تعلق  
علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها اذا وجدت فانه  
من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها في الوقت  
الذي وجدت فيه وليس ينبغي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في  
الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في  
حين كونها من زمان وكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود  
فانه يقال لهم فإذا وجدت فهل حدث هناك تغير أو لم يحدث وهو خروج  
الشيء من العدم الى الوجود فان قولوا لم يحدث فقد كابروا وان قولوا حدث  
هناك تغير قيل لهم فهل حدث هذا التغير معلوم للعالم القديم أم لا فيلزم  
الشك المتقدم وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشيء قبل ان يوجد  
والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه فهذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ  
يمكن ان يقرر به على ما فاضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما  
طويلا الا انا ههنا نقصد للنيكته التي بها ينص وقد رام أبو حامد حل هذا  
الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشئ ليس فيه مقنع وذلك انه قال قولوا  
معناه هذا وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف وكما انه قد يتغير أحد  
المضافين ولا يتغير المضاف الاخر في نفسه كذلك يشبه ان يعرض للاشياء  
في علم الله سبحانه أعنى ان يتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال  
ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة بمنة زيد ثم تعود يسرته  
وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت في نفسها  
وذلك ان الاضافة التي كانت بمنة قد عادت يسرة وانما الذي لم يتغير هو  
موضوع الاضافة أعنى الحامل لها الذي هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان  
العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم كما يتغير اضافة  
الاسطوانة الى زيد عند تغيرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت بمنة

والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو ان يعرف الحال في العلم القديم مع  
الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك ان وجود الموجود  
هو علتة ونيب لعلمنا والعلم القديم هو علتة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد  
الموجود بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في  
العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولا للموجود لاعتلة له فاذا واجب  
ان لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وانما أق هذا الغلط من  
قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف  
فساد هذا القياس وكذا انه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعني  
تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيرا عند  
حدوث معلومه عنه فاذا قد نحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك  
تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه  
وانما لزم أن لا يعلمه بعلم يحدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير في العلم عند  
تغير الموجود انما هو شرط في العلم المألول عن الموجود وهو العلم المحدث  
فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم  
المحدث لانه غير متعلق أصلا كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا  
الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم بل يرون انه  
لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علتة  
لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان  
يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان ضرورها عنده  
انما هو من جهة انه عالم لامن جهة انه موجود فقط أو موجود  
بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ألا يعلم من خلق وهو  
اللطيف الخبير وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة  
العلم المحدث فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف  
وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء  
يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذارات  
في المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ماظهر لنا في وجه

حل هذا الشك وهو أمر لا مريبة فيه ولا شك والله الوفي للصواب  
والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب وليه  
المرجع والمآب

✽ كتاب المكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعرف ما وقع  
فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة تصنيف  
الشيخ العلامة أبو الوليد بن رشد ✽

✽ بسم الله الرحمن الرحيم ✽ قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن  
أحمد بن رشد ✽ وبعد ✽ حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ووفقه  
لفهم شريعته واتباع سنته واطلع من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد  
رسالة نبيه إلى خلقه على ما استبان به عندهم زبج الزائعين من أهل ملتة  
وتخريف المبطلين من أمتة وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله  
ورسوله به وصولاته النامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله وأسرته  
فانه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أقرنائه مطابقة الحكمة للشرع وأمر  
الشريعة بها وقلنا هناك أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وأن الظاهر  
منها فرض الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء وأما الجمهور ففرضهم فيه  
حله على ظاهره وترك تأويله وانه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور  
كما قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب  
الله ورسوله فقد رأيت أن أخص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد  
التي قصد الشرع حل الجمهور عليها وتحرى في ذلك كله مقصد الشارع  
صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد اضطربوا في  
هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف  
مختلفة كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من خالفه امام مبتدع  
واما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه  
ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة وأشهر هذه الطوائف في  
زماننا هذا أربعة الطائفة التي تسمى بالاشعرية وهم الذين يرى أكثر

الناس اليوم انهم أهل السنة والتي تسمى بالمعتزلة والطائفة التي تسمى  
 بالباطنية والطائفة التي تسمى بالمشوية وكل هذه الطوائف قد امتدت في  
 الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى  
 تأويلات تزولها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التي قصد  
 بالحل عليها جميع الناس وان من زاعغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذ  
 تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جملها أدل على محذوثة  
 وتأويلات مبتدعة وأنا اذكر من ذلك ما يجري مجرى العقيدة الواحشية في  
 الشرع التي لا يتم الاعيان الا بها واتحوى في ذلك كله مقصد الشارع صلى  
 الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل  
 التأويل الذي ليس بصحيح وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن  
 يعمقه الجمهور في الله تبارك وتعالى والطريق التي سلك بهم في ذلك وذلك  
 في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تنفض الى وجود  
 الصانع اذ كانت أول معرفة يجب ان يعرفها المكلف وقبل ذلك فينبغي ان  
 نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول أما الفرق التي تدعى  
 (بالمشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو لسمع لا لعل  
 اعني ان الاعيان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه ان يتلقى  
 من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك  
 مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرق الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة  
 عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع منفضة الى معرفة  
 وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك انه يظهر من غير ما  
 آت من كتاب الله انه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري بأدلة  
 عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يا أيها الناس اعبدوا  
 ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى أفى الله شك  
 فاطر السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى وليس لقائل  
 ان يقول انه لو كان ذلك واحدا على كل من آمن بالله أعني لا يصح ايمانه  
 الا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعوا  
 أحدا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الأدلة فان العرب كلها تعترف



بوجود الباري سبحانه وذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات  
 والارض ليقولن الله ولا يمتنع ان يوجد من الناس من يتابع به قدامة العقل  
 وبلادة القرينة الى ان لا يفهم شيئا من الادلة الشرعية التي نصبها صلى  
 الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فاذا وجد ففرضه الايمان بالله  
 من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (وأما الاشعرية)  
 فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الا بالعقل لكن  
 سلموا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبيه الله عليها ودعا  
 الناس الى الايمان به من قبلها وذلك ان طريقهم المشهورة انبثت على بيان  
 ان العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام  
 من اجزاء لا يتجزء وان الجزء الذي لا يتجزء محدث والاجسام محدثة بحدوثه  
 وطريقتهم التي سلموا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزء وهو الذي يسمونه  
 الجوهر المفرد طريقة معنصاة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة  
 الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير براهنية ولا مغضية  
 يمتنع الى وجود الباري وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث لم يمتنع  
 ان يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض في وجود هذا الحدث شك  
 ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا الحدث اسنا نقدر  
 ان نجعله أزليا ولا محدثا اما كونه محدثا فلا يمتنع ان يقتصر الى محدث وذلك الحدث  
 الى محدث ويمر الامر الى غير نهايه وذلك مستحيل واما كونه أزليا فانه يجب  
 ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية والحادث  
 يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا انه يوجد فعل  
 حادث عن فاعل قديم فان المفعول لا بد ان يتعلق به فعل الفعل وهم لا يسلمون  
 ذلك فان من اصولهم ان المعارض للحادث حادث وأيضا ان كان المعامل  
 حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى  
 الحالتين أولى منه بالآخرى فيسئل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي  
 علة العلة فيمر الامر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان  
 الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لان  
 الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون

الفعل المتعلق بإيجاده حادثا وسواء فرضنا لارادة قديمة أو حديثة متقدمة  
 على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم اما ان يجوزوا على القديم أحد  
 ثلاثة امور اما ارادة حادثة وقيل حادث واما فعل حادث وارادة قديمة واما فعل  
 قديم وارادة قديمة والحادث ليس يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة  
 ان سلمنا اهم انه يوجد عن ارادة قديمة ووضع الارادة نفسها هي للفعل  
 المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفر من مفعول بلا فاعل فان الفعل غير  
 الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضا  
 فهذه لارادة القديمة يجب ان تتعلق بعدم الحادث دهر لا نهاية له اذ كان  
 الحادث معدوما دهر لا نهاية له فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت  
 ايجاده الا بعد انقضاء دهر لا نهاية له وما نهاية له لا ينقض فيجب أن لا يخرج  
 هذا المراد الى الفعل أو ينقضى دهر لا نهاية له وذلك ممنوع وهذا هو بعينه  
 برهان التكميلين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك وأيضا فان الارادة  
 التي تم تقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لابد ان يحدث فيها في وقت  
 ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن في  
 المراد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت  
 الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من  
 عدمه الى ما في هذا كلامه من التشبيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص  
 منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ولو كاف الجمهور  
 العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وأيضا فان الطرق  
 التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جعت بين هذين الوصفين معا  
 أعني ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست  
 تصح للعلماء ولا للجمهور ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنعقول ان  
 الطرق التي سلكوها في ذلك طريقان أحدهما وهو الاشهر الذي اعتمد  
 عليه عامتهم يبنى على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه  
 عنها من حدوث العالم احدها ان الجواهر لا تنفك من الاعراض أي لا تنحل  
 منها والثانية ان الاعراض حادثة والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث  
 أعني ما لا ينحل من الحوادث هو حادث فاما المقدمة الاولى وهي القائلة ان

الجواهر لا تعرى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام المشار اليها القائنة  
بذاتها فهي مقدمة صحيحة وان عنوا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم وهو  
الذي يريدونه بالجواهر الفرد فقيها شك ليس باليسير وذلك ان وجود جوهر  
غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند  
وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وإنما ذلك اصناعة البرهان  
وأهل هذه الصناعة قليل جدا والملائل التي يستعملها الاشعرية في  
اثباته هي خطابية في الأكثر وذلك ان استدلالهم المشهور في ذلك هو انهم  
يقولون ان من المعلومات الاول ان العقل مثلا انما نقول فيه انه أعظم  
من النملة من قبل زيادة أجزائه فيه على أجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك  
فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها  
ينحل واذا تركب فيها يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبهه  
بالكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك  
ان هذا يصدق في العدد أعني ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل  
كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات وأما الحكم المتصل فليس  
يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الحكم المتصل انه أعظم وأكبر ولا نقول انه  
أكثر وأقل ونقول في العدد انه أكثر وأقل ولا نقول أ كبر وأصغر  
وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها اعدادا ولا يكون هنالك عظم متصل  
أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه  
ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين أعني الاعظام الثلاثة التي هي الخط  
والسطح والجسم وأيضا فان الحكم المتصل هو الذي يمكن ان يعرض عليه  
في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد  
لكن يعارض هذا أيضا ان الجسم وسائر أجزاء الحكم المتصل يقبل الانقسام  
وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شئ منقسم أو الى شئ غير منقسم فان  
انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم وأن انقسم الى  
منقسم عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم أو الى غير  
منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت في الشئ المتناهي أجزاء لانهاية لها  
ومن المعلومات الاول ان أجزاء المتناهي متناهية ومن الشكوك المعتادة

التي يلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ أما القابل لنفس  
 الحدوث فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع  
 الحدوث فان من أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجوهر فبضطرهم الامر  
 الى ان يضعوا الحدوث من موجودما والموجودما وأيضا فقد يستلزمون ان  
 كان الموجود يكون من غير عدم فيما اذا يتعاقى فعل الفاعل فانه ليس بين  
 العدم والموجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعاقى  
 عندهم بالعدم ولا يتعاقى بما وجد ووفرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعاقى  
 بذات متوسطة بين العدم والموجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة الى ان  
 قالت ان في العدم ذاتا وهو لا يُلزمهم ان يوجد ما ليس بموجود  
 بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء  
 فهذه المشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حاشا فانما يجب ان  
 لا يجعل هذا مبدءا لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فان طريقة  
 معرفة الله أوضح من هذه على ما سنبين من قولنا بعد وأما المقدمة الثانية  
 وهي القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء  
 هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك انا انما شاهدنا بعض الاجسام محدثة  
 وكذلك بعض الاعراض فلا فرق في العقلة من الشاهد في كليهما الى  
 الغائب فان كان واجبا في الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب  
 أعني ان نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسا على ما شاهدناه فقد يجب  
 ان يفعل ذلك في الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الاعراض على  
 حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد  
 السك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه  
 لاهو ولا اعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي  
 الطريق التي تغضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص  
 وهي التي خص الله به ابراهيم عليه السلام في قوله وكذلك نرى ابراهيم  
 ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين لان السك كله انما هو في  
 الاجرام السماوية وأكثر النظائر انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضا فان  
 الزمان من الاعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه

العدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور الا من قبل الزمان  
وأیضا فان الممكن الذي يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالممكن  
سابق له يعسر تصور حدوثه أيضا لانه ان كان خلاه على رأى من يرى  
ان الخلاء هو الممكن يحتاج ان يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاه آخر  
وان كان الممكن نهاية الجسم المحيط بالممكن على الرأى الثانى لزم ان يكون  
ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم المحيط بالممكن على الرأى الثانى لزم ان يكون  
كلها شكوك غريبة وأدلتهم التى يلمسون بها ببيان ابطال قدم الاعراض  
انما هى لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثا أعنى من يضع ان جميع  
الاعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الاعراض التى يظهر للحس انها  
حادثة ان لم تكن حادثة فاما ان تكون منتقلة من محل الى محل واما ان  
تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم يبطون هذين  
القسمين فيطون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما بان من  
قولهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لا مالا يظهر حدوثه ولا  
ملايشك فى أمره مثل الاعراض الموجودة فى الاجرام السماوية من حركاتها  
واشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى  
قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطاى الا حيث النقطة معقولة بنفسها  
وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب وأما المقدمة الثالثة وهى  
القائلة ان مالا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدمة مشتركة الاسم  
وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما مالا يتخلو من جنس الحوادث  
ويتخلو من آحادها والعنى الثانى مالا يتخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه  
كانك قلت مالا يتخلو عن هذا السواد المشار اليه فاما هذا المفهوم الثانى فهو  
صادق أعنى مالا يتخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب  
ضرورة ان يكون الموضوع له حادثا لانه ان كان قديما فقد خلا من ذلك  
العرض وقد كما فرضناه لا يتخلو هذا خلف لا يمكن واما المفهوم الاول وهو  
الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعنى الذى لا يتخلو من جنس  
الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد أعنى الجسم تتعاقب عليه  
اعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كانك قلت حركات لانهاية

اها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكون واحد بعد آخر  
 ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شديدا  
 وتقويتها بان يبنوا في زعمهم انه لا يمكن ان تتعاقب على محل واحد اعراض  
 لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضع ان لا يوجد منها في  
 المحل عرض ما يشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لانهاية لها وذلك  
 يؤدي الى امتناع الوجود منها اعني المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا  
 بعد انقضاء ما لانهاية له ولما كان ما لانهاية له لا ينقضى وجب أن لا يوجد  
 هذا المشار اليه اعني المفروض موجودا مثال ذلك ان الحركة الموجودة  
 اليوم للجرم السماوي ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان  
 يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى  
 أعطيك قبله ذنانير لانهاية لها فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه  
 أبدا وهذا التمثيل ليس بصحيح لان في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع  
 ما بينهما غير متناه لان قوله وقع في زمان محدود واعطوه الدينار يقع أيضا في  
 زمن محدود فاشترط هو ان يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان  
 الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية لها وهي التي يعطيه فيها ذنانير لانهاية لها  
 وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسألة الممثل بها وأما  
 قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس  
 صادقا في جميع الوجوه وذلك ان الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد  
 على نحوين اما على جهة الدور واما على جهة الاستقامة فالتي توجد على  
 جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض عنها ما بينهما  
 (مثال ذلك) انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان  
 شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان  
 بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض  
 وان كان ابتلت الارض فقد كان مطرا وان كان مطر فقد كان غيم فان  
 كان غيم فقد كان غيم وأما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان  
 من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح  
 ان يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير

وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير  
 الانسان الذي هو الالاب المصور له وهو يكون الالاب انما منزلته مسئلة  
 الالة من الصانع ليس يمنع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له  
 ان يفعل بالالات متبدلة اشخاصا لانهاية لها وهذا كله ليس يظهر في هذا  
 الموضع وانما سقناه ليعرف ان مقومهم القوم من هذه الاشياء انه برهان  
 فليس برهانا ولا هو من الاقويل التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة  
 التي كاف الله بها الجميع من عباده الايمان به فقد تبين لك من هذا ان  
 هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية واما الطريقة الثانية فهي  
 التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين  
 احدهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى  
 يكون من الجزم مثلا أصغر مما هو أو أكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل  
 الذي هو عليه او عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو تكون حركة  
 كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الجران  
 يتحرك الى فوق وفي النار الى أسفل وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية  
 وفي الغربية ان تكون شرقية والمقدمة الثانية ان الجائز يحدث وله محدث  
 أي فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر فاما المقدمة الاولى  
 فهي خطابه وفي باري الرأي وهي اما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبحها  
 بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقه غير هذه الخلقة التي هو  
 عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية  
 والغربية شرقية اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون  
 لذلك علة غير بيينة الوجود بنفسها او تكون من العال الخفية على  
 الانسان ويسميه ان يكون ما يعرض للانسان في أول الامر عند النظر في  
 هذه الاشياء شبهها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير ان  
 يكون من أهل تلك الصنائع وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه  
 ان كل ما في تلك المصنوعات او جعلها يمكن ان يكون بخلاف ما هو عليه  
 ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله أعني  
 غايته فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة وأما الصانع والذي

يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس  
 في المصنوع الا شيء واجب ضروري اوليكون به المصنوع اتم وأفضل ان  
 لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر ان المخلوقات شبيهة  
 في هذا المعنى بالمصنوع فسيحان الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها  
 خطائية قد تصلح لاقاع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطله لحكمة الصانع  
 فليست تصلح لهم وانما صارت مبطله للحكمة لان الحكمة ليست شأنا كثر  
 من معرفة أسباب الشيء واذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي  
 وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موحود فليس ههنا معرفة  
 يختص بها الحكيم الخلاق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية  
 في وجود الامور المصنوعة لم تكن هالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب  
 الى الصانع دون من ليس بصانع وأى حكمة كانت تكون في الانسان لو  
 كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأني بأي عضو انفق أو بغير عضو  
 حتى يكون الابصار مثلا يتأني بالاذن كما يتأني بالعين والنم بالعين كما  
 يتأني بالانف وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للامنى الذى سمي به نفسه  
 حكما تعالى وتقدس أسماؤه عن ذلك وقد نجد ان ابن سينا يدعى لهذه  
 المقدمة بوجهها وذلك انه يرى ان كل موجودا سوى الفاعل فهو اذا  
 اعتبر بذاته يمكن وجاز وان هذه الجزان صنفان صنف هو جائز باعتبار  
 فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب  
 بجميع الجهات هو الفاعل الاول وهذا قول في غاية السقوط وذلك ان  
 الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا  
 لو انتقلت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورى فان قيل انما يعنى بقوله  
 يمكن باعتبار ذاته أى انه متى توهم فاعله مفعلا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع  
 هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للعرض على  
 الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هذا الرجل استعبرنا القول الى ذكره  
 فلنرجع الى حيث كنا نقول فأما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائر  
 محدث فهى مقدمة غير بيّنة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز افلاطون  
 أن يكون شيء جائز أزليا ومنعه أرسطو وهو مطالب عويص ولن نبين



حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن  
شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وأما أبو المعالي فانه  
رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات أحداها أن الجائز لا بد له من مخصص  
يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني والثانية أن هذا المخصص  
لا يكون الا مفريدا والثالثة أن الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين ان  
الجائز يكون عن الارادة أى عن فاعل مرید من قبل ان كل فعل قلما أن  
يكون عن الطبيعة واما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد  
الجائزين المماثلين أعني لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما مثال ذلك ان  
السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الايمن من البدن مثلا دون  
التي في الايسر وأما الارادة فهي التي تختص بالشيء دون مماثله ثم أضاف  
الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق  
فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فانتج عن ذلك  
أن العالم خلق عن ارادة والمقدمة القائلة أن الارادة هي التي تخص أحد  
المماثلين صحيحة والقائلة أن العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غير مبينة بنفسها  
وبلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديما  
لانه ان كان محدثا احتاج الى خلاء وأما المقدمة القائلة أن الارادة لا يكون  
عنها الا مراد محدث فذلك شيء غير بين وذلك أن الارادة التي بالفعل فهي  
مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد أحد  
المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد أحدهما  
بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد  
حادث بالفعل وان كانت الارادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم  
وأما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة التي بالقوة أعني التي لم يخرج  
مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحادث المراد  
ولذلك هو بين انها اذا خرج مرادها انها على نحو من الموجود لم تكن  
عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت هي السبب في حدوث المراد  
بتوسط الفعل فاذا لو وضع المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب أن يكون  
المراد محدثا ولا بد والظاهر من الشرح انه لم يتعمق هذا التعمق مع

الجمهور ولذلك لم يصرح لابرادة قديمة ولا حادثة بل صرح بما الاظهر منه  
 ان الارادة موجودة موجودة موجودة وذلك في قوله تعالى انما امرنا بشئ  
 اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وانما كان ذلك كذلك لان الجمهور  
 لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرح  
 في الارادة لا بحدوث ولا بعدم لكون هذا من المتشابهات في حق الاكثر  
 وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود  
 قديم لان الاصل الذي يقولون عليه في نفي قيام الارادة بعمل قديم هو  
 المقدمة التي بينها وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث حدث وسنين هذا المعنى  
 بما نأتم عند القول في الارادة فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق  
 المشهورة للاشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية  
 يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الادلة المنبهة  
 في الكتاب العزيز على المعنى أعني بمعرفة وجود الصانع وذلك ان الطرق  
 الشرعية اذا تؤملت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين أحدهما ان تكون  
 يقينية والثاني ان تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون  
 نتائجها قريبة من المقدمات الاول (وأما الصوفية) فطرفهم في النظر ليست  
 بطرقا نظرية أي مركبة من مقدمات وأقيسة وانما يزعمون ان المعرفة  
 بالله وبغيره من الموجودات شئ يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض  
 الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحح هذا بظواهر  
 من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى وانقوا الله ويطهركم الله ومثل قوله  
 تعالى والذين جاءوا فينا لهم دينهم سبلنا ومثل قوله ان تقفوا الله يحمل لكم  
 فرقانا الى أشياء ذلك كثيرة يظن انها عاصده لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه  
 الطريقة وان سبلنا وجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت  
 هذه الطريقة هي المفصولة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها  
 بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبية على طرق  
 النظر نعم لسنا ننكر ان تكون امانة الشهوات شرطاً في صحة النظر مثل  
 ما تكون الصحة شرطاً في ذلك لان امانة الشهوات هي التي تفسد المعرفة  
 بذاتها وان كانت شرطاً فانها كما ان الصحة شرط في العلم وان كانت ليست

مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في  
جائتها حثا أعنى على العمل لانها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت  
نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا وهذا بين عند من أنصف واعتبر  
الامر بنفسه (وأما المعتزلة) فانه لم يصل اليها في هذه الجزيرة من كتبهم  
شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه ان تكون  
طرقهم من جنس طرق الاشعرية فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق  
كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها  
جميع الناس على اختلاف فطرتهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه فما  
هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدها الصحابة  
رضوان الله عليهم (قلنا) الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا  
الكل من بابها اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تحمير في جنسين  
أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات  
من أجلها ولنسب هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع  
جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية  
والعقل ونسب هذه دلائل الاختراع فأما الطريقة الاولى فتنبئ على أصليين  
أحدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل  
الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید اذ ليس  
يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الانسان  
فحصل المقيين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود  
الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو  
الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد  
وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار  
والهواء وكذلك أيضا تظهر العناية في انتشاء البدن وأعضاء الحيوان أعنى  
كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة معرفة ذلك أعنى منافع الموجودات  
داخلة في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد ان يعرف الله تعالى  
المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (وأما) دلالة الاختراع  
فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه

الطريقة تنبئ على أصليين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما  
 ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما  
 قال تعالى ان الذين تدعون من دون الله ان يخلقوا ذبأ ولو اجتمعوا له  
 الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا  
 موجودا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى وأما السموات فنعلم من  
 قبل حركاتها التي لا تفتقر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومضرة لما والمسخر  
 المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة وأما الاصل الثاني فهو ان كل  
 مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصليين ان للوجود فاعلا مخترعا له  
 وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من  
 أراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع  
 الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف  
 حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت  
 السموات والارض وما خلق الله من شئ وكذلك أيضا من تتبع معنى  
 الحكمة في موجود موجود أعنى معرفة السبب الذي من أجله خلق  
 والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما  
 دليلا الشرع وأما ان الآيات المنبهة على الادلة المفضية الى وجود الصانع  
 سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الادلة فذلك  
 بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان  
 الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة  
 أنواع اما الآيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبيه  
 على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فاما الآيات  
 التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ألم نجعل الارض مهادا  
 والجبال أوتادا الى قوله وجنات أنغافا ومثل قوله تبارك الذي جعل في  
 السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ومثل قوله تعالى فلينظر  
 الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير في القرآن وأما الآيات التي  
 تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق  
 من ماء دافق ومثل قوله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الآية

ومثل قوله تعالى يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم انى وجهتى وجهى للذى فطر السموات والارض الى غير ذلك من الآيات لا تحصى وأما الآيات التى تجمع الدلالات فى معنى كثيرة أيضا بل هى الأكثر مثل قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الى قوله فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون فان قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى وآية لهم الارض الميتة احييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون وقوله تعالى الذين يفتكرون فى خلق السموات والارض ويقولون ربنا ما خلقنا هذا باطلا سبحانه فقلنا عذاب النار وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده وفهمهم على ذلك بما جعل فى فطرهم من ادراك هذا المعنى والى هذه القطرة الاولى المعروضة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الى قوله قالوا بلى شهدنا ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الاعيان به وامثال ما جاءت به رساله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبج المشار اليه فى قوله تبارك وتعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فقد بان من هذه الادلة على وجود الصانع انها منحصرة فى هذين الجنبين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين هما باعياتهما طريقة الخواص وأغنى بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل أعنى ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبينة على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه

الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعنى من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالتين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعا موجودا ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعيتها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حالة من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا أنها مصنوعة فقط وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه فثال من أحس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته

### القول في الوجدانية

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا وهي معرفة انه لا اله الا هو فان هذا النفي هو معنى زائد على الايجاب التي تضمنت هذه الكلمة والايجاب قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب ثبوت النفي قلنا أما نفي الألوهية عن سواه فان طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات احدها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثانية قوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خاق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا فأما الآية الاولى فدلالتها مغرورة في القطر بالطبع وذلك انه من المعلوم بنفسه انه اذا كان ملئكان

كل واحد منهما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما  
مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فحجب  
ضرورة ان فعلا معا ان تقصد المدينة الواحدة الا ان يكون أحدهما يفعل  
ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف في صفة الالهة فانه متى اجتمع فعلان  
من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه  
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وأما قوله اذا لذهب كل اله بما خلق  
فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في  
الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها مطعما لبعض ان لا يكون عنها  
موجود واحد ولما كان العالم واحدا وجب ان لا يكون موجودا عن  
آلهة متفنة الافعال وأما قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذا  
لابتغوا الى ذي العرش سبيلا فهي كالآية الاولى أعني انه برهان على  
امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الآية انه لو فيهما آلهة قادرة على  
ايجاد العالم وخلق غير الاله الموجود حتى تكون نسبتة من هذا العالم  
نسبة الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان  
متمثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلي لا ينسبان الى محل  
واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المقسوب أعني لا يجتمعان في  
النسبة الى محل واحد كما لا يخلان في محل واحد اذا كانا بما شأنهما ان يقوما  
بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش هذه النسبة أعني ان العرش  
يقوم به لانه يقوم بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيه السموات والارض  
ولا يؤده حفظهما فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة  
الوحدانية وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل ان العلماء يعلمون  
من ايجاد العلم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد  
أكثر مما يعلم الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر  
الآية سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع  
والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لانفقهم تسبيحهم  
انه كان حليما غفورا وأما ما تكلف الاشعرية من الدلائل الذي يستنبطونه  
من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس يجري مجرى

الأدلة الطبيعية والشرعية أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلان  
 ما يقولون في ذلك ليس برهانا وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلان الجمهور  
 لا يتقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن ان يقع لهم به اقتناع وذلك  
 انهم قالوا لو كما اثنين بأكثر لجاز ان يختلفا وإذا اختلفا لم يحل ذلك من ثلاثة  
 أقسام لاربع لها اما ان يتم مرادهما جميعا واما ان لا يتم مراد واحد منهما  
 وأما ان يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل ان لا يتم  
 مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لمكان العالم لا موجودا ولا  
 معدوما ويستحيل ان يتم مرادهما معا لانه يكون العالم موجودا معدوما  
 فلم يبق الا ان يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذي بطلت ارادته  
 عاجز والعاجز ليس باله ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في  
 العقل ان يختلفا قياسا على المرادين في الشاهد يجوز ان يتفقا وهو البقي  
 بالآية من الخلاف وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على  
 صنع مصنوع وإذا كان هذا كهذا فلا بد ان يقال ان افعالهما ولو اتفقا  
 كانت تتعاون لورودها على محل واحد الا ان يقول قائل فاعل هذا يفعل  
 بعضا والآخر بعضا واملهما يفعلان على المساواة الا ان هذا التشكيك  
 لا يليق بالجمهور والجواب في هذا لمن يشكك من الجدلين في هذا الذي ان  
 يقال ان الذي يتقدم على اختراع البعض يتقدم على اختراع الكل فيعود  
 الامر الى قدرتهما على كل شيء فالما ان يتفقا واما ان يختلفا فكيفما كان  
 تعاون الفعل وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والاشبه ان لو  
 كانا اثنين ان يكون العالم اثنين فإذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل  
 الواحد انما يوجد عن واحد فإذا ليس ينبغي ان يفهم من قوله تعالى واعلا  
 بعضهم على بعض من جهة اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما  
 فان الافعال المتفقة تتعاون في ورودها على محل الواحد كما تتعاون الافعال  
 المختلفة وهذا هو الفرق بين ما نهناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون  
 وان كان قد يوجد في كلام أبي المعالي اشارة الى هذا الذي قلناه وقد يدل ذلك  
 على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي  
 تصممت الآية ان الحال الذي أفضى اليه دليلهم غير الحال الذي أفضى



البينة الدليل المذكور في الآية وذلك الحال الذي أفضى اليه الدليل الذي  
 زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة  
 أقسام وليس في الآية تقسيم فدلهاهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل  
 المنطق بالتقياس الشرطي المنفصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر  
 والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي  
 المتصل وهو غير المنفصل ومن نظري تلك الصناعة أدنى نظريتين له  
 الفرق بين الدليتين وأيضا فان الحالات التي أفضى اليها دلهاهم غير الحال  
 الذي أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان الحال الذي أفضى اليه دلهاهم هو  
 ان يكون العالم اما لاموجودا ولا معدوما واما ان يكون موجودا معدوما  
 واما ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دأغة الاستحالة أكثر من  
 واحد والحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما  
 علققت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدا في وقت  
 الوجود فكانه قال لو كان فيهما آلهة الا الله لوجد العالم فاسدا في الآن  
 ثم استثنى انه غير فاسد فواجب ان لا يكون هنالك الاله واحد فقد تبين من  
 هذا القول الطرق التي دعا الشرح من قبلها الناس الى الاقرار بوجود  
 الباري سبحانه ونفى الالهية عن سواء وهما المعنيان اللذان تضمنتهما كلمة  
 التوحيد أعني لاله الا الله فنظر بهذه الكلمة وصعدق بهذين المعنيين  
 اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته  
 العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق  
 بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم

### الفصل الثالث في الصفات

وأما الاوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها  
 فهي أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي سبعة العلم والحياة والقدرة  
 والارادة والسمع والبصر والكلام فاما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على  
 وجه الدلالة عليه في قوله تعالى الا يعلم من خاق وهو اللطيف الخبير  
 ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني  
 كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للنفعة

المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن  
 صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالما به مثال ذلك  
 ان الانسان اذا نظر الى البيت فأدرك ان الأساس انما صنع من أجل الحائط  
 وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة  
 البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذا كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف  
 بها وقتما لم يكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون  
 انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا ان يكون العلم  
 بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا امر غير معقول  
 فلو كان العلم واجبا ان يكون تابعا للوجود ولما كان الوجود تارة بوجود  
 فعلا وتارة بوجد قوة وجب ان يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت  
 وجوده بالآخرة غير وقت وجوده بالآخرة وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل  
 الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما  
 تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس  
 الا في كتاب مبين فينبغي ان يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل ان يكون  
 على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف انه  
 تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه اصول الشرع وانما كان هذا  
 هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس  
 عند المتكلمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الا انهم يقولون ان  
 العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث لان  
 ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا  
 الواجب ان تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات  
 وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا بعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام وما  
 كان ربك نسبيا وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه  
 يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب ان  
 ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه في ذلك صواب وأما صفة  
 الارادة فظاهر اتصافه بها اذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم  
 ان يكون مريدا له وكذلك من شرطه ان يكون قادرا فاما ان يقال انه

مرید للامور المحدثه بارادة قدیمة فبدعة وشئ لا یعقله العلماء ولا یقنع الجمهور  
 أعنی الذین بلغوا رتبة الحدید بل ینبغی أن یقال انه مرید لکون الشئ فی  
 وقت کونه و غیر مرید لکونه فی غیر وقت کونه کما قال تعالی انما قولنا لشيئ  
 اذا أردناه ان نقول له کن فیکون فانه لیس عند الجمهور کما قلنا شئ  
 بضطرهم الی ان یتولوا انه مرید للحدوث بارادة قدیمة الی ما توهمه  
 المتکلمون من الذی تقوم به الحوادث حادث فان قبل فصقة الکلام له من  
 أين تثبت له قلنا ثبت له من قیام صفة العلم به و صفة القدرة علی الاختراع  
 فان الکلام لیس شیئاً أكثر من أن یفعل المتکلم فعلاً یبدل به المخاطب علی  
 العلم الذی فی نفسه أو یصیر المخاطب بحیث ینکشف له ذلك العلم الذی فی  
 نفسه وذلك من جملة افعال الفاعل وإذا کان المخلوق الذی لیس بفاعل حقیقی  
 أعنی الانسان یقدر علی هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فیکم بالحرى ان  
 یکون ذلك واجباً فی الفاعل الحقیقی ولهذا الفعل شرط آخر فی الشاهد وهو  
 ان یکون بواسطه وهو اللفظ وإذا کان هذا هكذا وجب أن یکون هذا  
 الفعل من الله تعالی فی نفس من اصطفی من عباده بواسطه ما الا انه لیس  
 یجب ان یکون لفظاً ولا بد لمخلوقه بل قد یکون بواسطه ملک وقد یکون  
 وحیاً أى بغير واسطه لفظ یخلقه بل یفعل فعلاً فی السامع ینکشف له به  
 ذلك المعنی وقد یکون بواسطه لفظ یخلقه الله فی سمع المختص بکلامه سبحانه  
 والی هذه الاطوار الثلاثه الاشارة بقوله تعالی وما کان لبشر ان یکلمه الله  
 الا وحیا أو من وراء حجاب أو یرسل رسولا فیوحی بأذنه ما یشاء فالوحی هو  
 وقوع ذلك المعنی فی نفس الموحی الیه بغير واسطه لفظ یخلقه بل بانکشاف  
 ذلك المعنی له بفعل یفعله فی نفس المخاطب کما قال تبارک وتعالی فیکان قاب  
 قوسین أو أدنی فأوحی الی عبده ما أوحی ومن وراء حجاب هو الکلام الذی  
 یکون بواسطه ألفاظ یخلقها فی نفس الذی اصطفاه بکلامه وهذا هو کلام  
 حقیقی وهو الذی خص الله به موسى ولذلك قال تعالی وکلم الله موسى  
 تکلیماً وأما قوله أو یرسل رسولا فهذا هو القسم الثالث وهو الذی یکون  
 مقه بواسطه الملك وقد یکون من کلام الله ما یلقیه الی العلماء الذین هم ورثة  
 الانبیاء بواسطه البراهین وبهذه الجهة صح عن العلماء ان القرآن کلام الله

فقد تبين لك ان القرآن الذي هو كلام الله قديم وان اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا يشروبهذا باين لفظ القرآن الالفاظ التي ينطق بها في غير القرآن أعني ان هذه الالفاظ هي فعل لما باذن الله وألفاظ القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال في القرآن انه كلام الله وأما الحروف التي في المصحف فأنما هي من صنعنا باذن الله وانما وجب لها التعظيم لانها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى أعني لم يفصل الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال انه غير مخلوق والحق هو الجمع بينهما والاشعرية قد نفوا ان يكون المتكلم فاعلا للكلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب ان يعرفوا ان الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا ان المتكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته ظنوا انهم يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلا للكلام بذاته فشكلوا ذاته محلا للمحادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وانما هي صفة قدعة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي يدل على مافي النفس وهو اللفظ والمعترلة لما ظنوا ان الكلام هو مافعله المتكلم قالوا ان الكلام هو لللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفعله والاشعرية تتمسك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلم وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به فأما الدال عليه فلم يقوم به سبحانه فلاشعرية لما شرط ان يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت ان يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق والمعترلة لما شرطت ان يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق أنكرت كلام النفس في قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ملاح لك من قولنا وأما صفتا السمع والبصر انما أنبتهمما النمرع لله تبارك وتعالى من قبل ان السمع والبصر يختصان بعان مدركة في الموجودات ليس يدركهما العقل ولما كان الصانع من شرطه ان يكون مدركا لكل مافي المصنوع وجب ان يكون له هذان

الادراك كان فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع  
اذ هي مصنوعات له وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في  
الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله  
واسم المعبود يقتضي أن يكون مدركا بجميع الادراكات لانه من العبث  
ان يعبد الانسان من لا يدرك انه عابده كما قال تعالى يا آيت لم تعبد  
مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقال تعالى أفتعبدون من دون الله  
مالا يغنيكم شيئا ولا يضركم فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به  
هو القدر الذي نص الشرع ان يعلمه الجمهور لا غير ذلك

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب

السؤال من هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي  
صفة نفسية أو صفة معنوية وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها  
للاقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي  
توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي  
صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم يعلم زائد على  
ذاته وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان  
يكون الخالق جسما لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه  
هي حال الجسم وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات  
قائمة بها أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول  
النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة اقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال  
تعالى في هذا آية كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان قالوا أحدهما  
قائم بذاته فقد أوجبوا ان يكون جوهرها وعرضا لان الجوهر هو القائم  
بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة  
وكذلك قول المعزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو أمر  
بعيد من المعارف الاول بل يظن انه مصاد لها وذلك انه يظن ان من  
المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير العالم وانه ليس يجوز ان يكون  
العلم هو العالم الاول جاز ان يكون أحد المضافين قرينة مثل ان يكون الاب  
والابن معنى واحدا بعينه فهذا تعليم بعبد عن أفهام الجمهور والتصريح

به بدعة وهو بان يضل الجمهور احرى منه ان يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الاول سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلمين على نفي الجسمية عنه اذ نفي الجسمية عندهم عنه اثبت على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب انه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك انهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا انها جواهر لافائمة بغيرها بل قائة بنفسها كالذات واعتقدوا ان الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالاله واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون انه ثلاثة من جهة انه موجود وحى وعالم وهو واحد من جهة ان مجموعها شئ واحد فهما ثلاثة مذاهب مذهب من رأى انها نفس الذات ولا كثرة هنالك ومذهب من رأى المكثرة وهؤلاء قسمان منهم من جعل المكثرة قائة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع واذا كان هذا هكذا فاذا الذى ينبغي ان يعلم الجمهور من امر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا وأعني فهما بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصل له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذا غنى مراتب صناعة الكلام ان يكون حكمة جدلية لبرهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذى صرح به الجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي سلكت بهم في ذلك

﴿ الفصل الرابع في معرفة التنزيه ﴾

واذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكتها في تعليم الناس أولا وجرى الخلق سبحانه والطرق التي سلكتها في نفي التثريك عنه ثانيا والتي سلكتها ثالثا في معرفة صفاته والقدر الذى صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذى زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به المساعدة المشتركة للجب مع فقد بقي علينا ان نعرف أيضا الطرق

التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح  
 به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر  
 بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم  
 من ذلك فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه فنقول أما معرفة  
 هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آتية من  
 الكتاب العزيز وأدبنا في ذلك وأتمها قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو  
 السميع البصير وقوله أفن يخلق كمن لا يخلق هي برهان قوله تعالى ليس  
 كمثله شيء وذلك انه من المغرور في قطر الجميع ان الخالق يجب ان  
 يكون اما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا والا كان من يخلق ليس بخالق  
 فاذا أضف الى هذا الاصل ان المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون  
 صفات المخلوق اما منتفية عن الخالق واما موجودة في الخالق على غير الجهة  
 التي هي عليها في المخلوق وانما قلنا على غير الجهة لان من الصفات التي في  
 الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا  
 وهو الانسان مثل اثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك وهذا  
 هو معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته واذا تقرر ان  
 الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الواجب  
 لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيان أحدهما ان لعدم الخالق كثيرا من  
 صفات المخلوق الثاني ان توجد فيه صفات للمخلوق عنه كما كان ظاهرا من  
 أمره انه من صفات النقائص فنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على  
 الحي الذي لا يموت ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن  
 الادراكات والحفظ للوجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى لاناخذهم سنة  
 ولا نوم ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى علمها عند ربي في كتاب لا يضل  
 ربي ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم  
 الضروري وذلك اما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح  
 به الشرع بنفيه عنه سبحانه وأما ما كان بعيدا من المعارف الاول الضرورية  
 فانما نبه عليه بان عرف انه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير  
 ما آتية من الكتاب ولكن أكثر الناس لا يعلمون مثل قوله تعالى لخلق

السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون  
ومثل قوله تعالى فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك  
الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون فان قيل فما الدليل على نفي هذه  
النقائص عنه أعني الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما يظهر من ان  
الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة  
أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات وقد نزه الله تعالى على  
هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى ان الله معك السموات  
والارض ان تزولا وأئن زالنا ان أمسكهما من أحد من بعده الآية وقال  
تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم فان قيل فما تقول في صفة  
الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي  
من المسكوت عنها فمقول انه من البين من أمر الشرع انها من الصفات  
المسكوت عنها وهي من التصريح بأنها في الشرع أقرب منها الى نفيها  
وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آية من الكتاب  
العزیز وهذه الآيات قد توهم ان الجسمية هي له من الصفات التي فضل  
فيها الخلق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات  
التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا انها في الخلق آتم وجودا ولهذا  
صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق انه جسم لا يشبه سائر  
الاجسام وعلى هذا المناهضة وكثير من تبعهم والواجب عندي في هذه الصفة  
ان يجري فيها على مناج الشرع فلا يصح فيها بنفي ولا اثبات ويحجب  
من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع  
البصير وينتهي عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان أحدها ان ادراك هذا  
المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبة ولا ثلاث  
وأنت تبين ذلك من الطريق التي سلموها المتكلمون في ذلك فانهم قالوا  
ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث وإذا سئلوا  
عن الطريق التي منها يوقف على ان كل جسم محدث سلموا في ذلك  
الطريق التي ذكرناها من حدوث الاعراض وان ما لا يتعمرى عن الحوادث  
حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت



برهانية لما كان في طابع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها وأيضا فان  
 مابصقه هؤلاء القوم من انه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات بوجوب  
 بذلك انه جسم أكثر مما ينفعون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه  
 فهذا هو السبب الاول في ان لم يصرح الذمخ بأنه ليس بجسم وأما السبب  
 الثاني فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس  
 بتخيل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم  
 ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل انه  
 لا خارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين  
 أنتموا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين  
 نفوها في المثبتة انها مكثرة وأما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي  
 الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير ذلك فنها  
 ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين  
 صرحوا بنفيها فرقوا المعقولة والاشعرية فالأشعرية فدعاهم هذا الاعتقاد  
 الى ان نفوا الرؤية وأما الأشعرية فأرادوا أن يجعوا بين الأمرين فحسم  
 ذلك عليهم ولجئوا في الجمع الى أقاويل سوفسطائية سترشد الى الوهن الذي  
 فيها عند الكلام في الرؤية ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي  
 عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة وذلك ان  
 بعث الانبياء أنبى على ان الوحي نازل اليهم من السماء وعلى ذلك ثبت  
 شريعتنا هذه أعني ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى انا  
 أنزلناه في ليلة مباركة وأنبى نزول الوحي من السماء على ان الله في السماء  
 وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصل اليها كما قال تعالى اليه  
 يصعد السكك الطيب والعمل الصالح وقل تعالى تعرج الملائكة والروح  
 اليه وبالجملة جميع الاشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سذكره بعد  
 عند التكلم في الجهة ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح  
 بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر مجاء في صفة الحشر من ان البارئ  
 يطالع على أهل الحشر وانه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى وجاء ربك  
 والملائكة صفاء وذلك تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل

أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان مجاء في الحشر متواتر في الشرع  
فحب ان لا يصرح بالجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان  
تأثيرها في نفوس الجمهور انما هو اذا حملت على ظاهرها ولما اذا أوثقت  
بؤل الامر فيها الى أحد أمرين اما ان يسلط التأويل على هذه واشباه هذه  
في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها ولما ان  
يقال في هذه كلها انها من التشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحوها من  
النفوس من غير ان يشعر أفعال لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انك  
اذا اعتمدت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الاشياء بتجدها كلها غير  
برهانية بل الظواهر الشرعية أفتنع منها أعني ان التصديق بها أكثر وأنت  
تدين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفى الجهة على ما سنقول  
بعد وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور  
ان لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعني الجسمية لم يصرح الشرع  
للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز ويسألونك عن الروح قل  
الروح من أمر ربي وما أتيتكم من العلم الا قليلا وذلك انه يعسر قيام  
البرهان عند الجمهور على وجود وجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان  
انتفاء هذه الصفة عما يقف عليه الجمهور لا اكتفى بذلك الخليل صلى الله  
عليه وسلم في محاجة الكافر حين قال له ربي الذي يحيي ويميت قال أنا  
أحيي وأميت الآية لانه كان يكتفى بان يقول له انت جسم والله ليس  
بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الاشعرية وكذلك كان يكتفى بذلك  
موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الالهية وكذلك كان  
يكتفى صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في ارشاد المؤمنين الى كذب  
ما يدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام  
ان ربكم ليس بأعور فاكنتي بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة المناقضة  
الذي ينتفي عند كل أحد وجودها ببديهية العقل في الباري سبحانه فهذه  
كلها كما تراه بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق  
التي أنبأ المصطفى انها ستفترق أمته اليها فان قال قائل فاذا لم يصرح  
الشرع للجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجابوا به في

جواب ماهو فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر ان يتفك عنه  
 ولذلك ليس يفتن الجمهور ان يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به انه  
 لاماهية له لان مالا ماهية له لذات له قلنا الواجب في ذلك ان يجابوا  
 بحواب الشرع فيقال لهم انه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في  
 كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى  
 الله نور السموات والارض وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم  
 في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام هل رايت ربك قال  
 نوراني آراه وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة  
 المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها أو وليه  
 سبحانه وفي كتاب مسلم ان الله سبحانه من نور لو كشف لاحرق سموات  
 وجهه ما انتهى اليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين عجا من  
 نور وينبغي ان تعلم ان هذا المثال هو شديد المناسبة للخالف سبحانه لانه  
 مجتمع فيه انه محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الانهام مع انه  
 ليس بجسم والوجود عند الجمهور انما هو المحسوس والمعلوم عندهم هو  
 غير المحسوس والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب ان يمثل به أشرف  
 الموجودات وهنا أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نوراً وذلك ان حال  
 وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال  
 الابصار عند النظر الى الشمس بل حال عيون الخفايش وكان هذا الوصف  
 لانما عند الصنفين من الناس وحقا وأيضاً فان الله تبارك وتعالى لما كان  
 سبب الموجودات وسبب ادراكها وكان النور مع الالوان هذه صفته  
 أعنى انه سبب وجود الالوان بالفعل وسبب رؤيتنا له فبالحق ما سمي الله  
 تبارك وتعالى نفسه نورا واذا قيل انه نور لم يعرض شك في الرؤية التي  
 جاءت في المعاد فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول الذي في هذه  
 الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة وانما سكنت الشرع  
 عن هذه الصفة لانه لا يعترف بوجود في الغائب انه ليس بجسم الا من  
 أدرك ببرهان ان في المشاهد موجودا بهذه الصفة وهي النفس ولما كان  
 الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم

ان يعقلوا وجود موجود ليس بحسم فلما عجبوا عن معرفة اليقين علمنا انهم  
 عجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه (القول في الجهة) وأما هذه  
 النصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الامر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها  
 المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا الاشعرية كابي المعالي ومن اقتدى  
 بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل  
 عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبر الامر من السماء الى الارض  
 ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ومثل قوله تعالى  
 تعرج الملائكة والروح اليه الاية ومثل قوله تعالى أأمنتم من في  
 السماء أن يحسف بكم الارض فاذا هي تمور الى غير ذلك من الايات التي  
 ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وان قيل فيها انها من  
 المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لان الشرائع كلها مبنية على ان الله في  
 السماء وأن منه نزل الملائكة بالوحي الى النبيين وان من السماء نزلت  
 الكتب والبها كان الاسماء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة  
 المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله والملائكة في السماء كما اتفقت  
 جميع الشرائع على ذلك والشبهة التي قادت فئات الجهة الى نفيها هي  
 انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب  
 اثبات الجسمية ونحن نقول ان هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان  
 وذلك ان الجهة هي اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة وبهذا  
 نقول ان الحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وامام وخلف وأما سطوح جسم  
 آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست فاما الجهات التي هي سطوح الجسم  
 نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي  
 له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالاسنان وسطوح الفلك المحيطة  
 بسطوح الهواء هي ايضا مكان للهواء وهكذا الادلائل بعضها محيطة ببعض  
 ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقه تبرهن انه ليس خارجه جسم لانه  
 لو كان ذلك كذلك لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر وغير  
 الامر الى غير نهاية فاذا سطح آخر اجسام العالم ليس مكانا أصلا اذ ليس  
 يمكن ان يوجد فيه جسم لان كل ماهو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم

فإذا ان قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب ان يكون  
 غير جسم فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ماظنه وهو موجود هو  
 جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم ان يقولوا ان خارج العالم خلاه وذلك  
 ان الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لان مايدل عليه اسم الخلاء  
 ليس هو شئ أكثر من ابعاد ليس فيهما جسم أعنى طولاً وعرضاً ومحملاً لانه  
 ان رفعت الابعاد عنه عاد عدماً وان أزل الخلاء موجوداً لزم ان تكون  
 اعراض موجودة في غير جسم وذلك ان الابعاد هي اعراض من باب  
 الكمية ولا بد ولكيه قيل في الاراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة ان  
 ذلك الموضع هو مسكن الرومانبيين يريدون الله والملائكة وذلك ان ذلك  
 الموضع ليس هو مكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان  
 والمكان فاسد فقد يلزم ان يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا  
 المعنى مما أقوله وذلك انه لم يكن ههنا شئ الا هذا الموجود المحسوس أو  
 العدم وكان من المعروف بنفسه ان الموجود انما ينسب الى الوجود أعنى  
 انه يقال انه موجود أى في الوجود اذ لا يمكن ان يقال انه موجود في  
 العدم فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب  
 من الموجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات وأشرف هذا الجزء  
 قال تبارك وتعالى خلقي السموات والارض أكبر من خلقي الناس ولكن  
 أكثر الناس لا يعلمون وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراغبين في العلم  
 فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذي  
 جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وان  
 وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو انه ليس في الشاهد  
 مثال له فهو بعينه السبب في ان لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق  
 سبحانه لان الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك  
 معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم فانه لما كان في الشاهد شرطاً في  
 وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب واما متى كان الحكم الذي في  
 الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه لا العلماء الراغبون  
 قال الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته

مثل العلم بالنفس أو يضرب مثالا من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم وأن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد والشبهة الواقعة في نفق الجهة عند الذين نفوها ليس ينفطن الجمهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب ان يتمثل في هذا كله فعل الشرع والا فيقول عالم يصرح الشرع بتأويله والناس في هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور وصنف عرضت لهم هذه الاشياء شكوك ولم يقدرها على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين فهمهم الله تعالى وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه فعلى هذا المعنى فينبغي ان يفهم التشابه ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لطير البرم مثل القى هو الغذاء النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقل الابدان ضارا وهونافع للاكثر وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للاكثر وربما ضررا لاقل ولهذا الإشارة بقوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الاقل منها والاقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبهها بها فيعرض لبعض الناس ان يأخذ المثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى متشابهها في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا بالجمهور وهم صنف الناس بالحقيقة ان هؤلاء هم الاصحاء والغذاء الملائم انما يوافق ابدان الاصحاء وأما أولئك فرضى والمرضى هم الاقل وللتك قال تعالى وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف انهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره وقولوا ان هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة التشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم ونعموز بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزا

من جهة الوضوح والبيان فاذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما  
ليس من متساوية ثم انه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم  
هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير  
ذلك مما قالوه ان ظاهره متساوية وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون  
بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان  
ولا تفعل فعمل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها فان المقصود الاول  
بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل بما كان أنفع في العمل فهو أجدر واما  
المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران جميعا أعني العلم والعمل  
ومثال من أول شياً من الشرع وزعم ان ما أوله هو ما قصد الشرع وصرح  
بذلك التأويل للجمهور ومثال من أتى الى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ  
صحة جميع الناس أو الأكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الاعظم  
لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك  
الادوية التي صرح باسمه الطبيب الاول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب  
لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان ان يدل بذلك الاسم عليه  
وانما أريد به دواء آخر مما يمكن ان يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال  
ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الاعظم وجعل فيه بدل الدواء الذي ظن  
انه الذي قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذي قصده الطبيب الاول  
فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا التأويل  
ففسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجته  
الناس عن ذلك الدواء المركب فرأوا اصلاحه بان أبدلوا بعض أدويته  
بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير  
النوع الاول فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الاول  
والثاني فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين  
فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس  
نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا المركب  
الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيرها وبدلوها عرض منه  
للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في

حق أكثر الناس وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع  
الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل  
الذي تأولته الفرقة الاخرى وزعمت انه الذي قصده الشرع حتى تفرق  
الشرع كل بمزق وبعد جدا عن موضعه الاول ولما علم صاحب الشرع صلى  
الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ستفرق أمتي على  
اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة يعني بالواحدة التي سلكت  
ظاهر الشرع ولم يؤوله تأويلا صرحت به للناس وأنت اذا تأملت ما في  
هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل  
تدبنت ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج  
ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد طقم الوادي على  
القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وباراه الحكماء على ما أداه  
الله فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا  
الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه  
في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل  
وأق فيهم بجميع مشككته وشبه بحيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة  
وعن الشريعة ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذي أنشئه في  
كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق انما أنشئه في المضمون به على  
غير أهل ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين  
بأنه فقال ان سائرهم منجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك  
السماء الاولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه بأعتقاد  
مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال في غير ما موضع ان علومهم  
الالهية هي تخمينات بخلاف الامر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه  
المنقذ من الضلال فانحى فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل  
بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هي جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك  
صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكمييا السعادة فصار الداني بسبب  
هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لزم الحكماء والحكمة وفرقة  
انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل



ينبغي ان يتر الشرح على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين  
الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان  
يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعني ان يصرح بشئ من  
نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لانه لا يكون لأمع العلماء  
الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المنبعين لظاهر الشرع فالحق من  
فعله هذا اخلال بالامرين جميعا أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ  
الامرين جميعا عند آخرين أما اخلاله بالشرعية فن جهة افصاحه فيها  
بالتأويل الذي لا يجب الاضاح به وأما اخلاله بالحكمة فلا فصاحه أيضا  
بمعان فيها لا يجب ان يصرح بها الا في كتب البرهان وأما حفظه للامرين  
فلان كثيرا من الناس لا يعرف بينهما تعاضدا من جهة الجمع الذي استعمل  
بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كذابه الذي  
سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلك انه عدد فيه أصناف التأويلات  
وقطع فيه على أن التأويل ليس بكافر وان خرق الاجماع في التأويل فاذا  
ما فعل من هذه الاشياء فهو ضار للشرع بوجهه وللحكمة بوجهه ولهـما  
بوجهه وهذا الذي فعله هذا الرجل اذا خص منته ظهر أنه نافع لهما  
بالعرض وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات  
اما ابطال الحكمة واما ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما  
والصواب كان ان لا يصرح بالحكمة للجمهور وأما قد وقع التصريح  
فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة  
أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين  
يتسببون للحكمة أنها ليست مخالفة لها وذلك بان يعرف كل واحد من  
الفرقتين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعني على كنه الشريعة ولا على  
كنه الحكمة وان الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو  
رأى اما مبتدع في الشريعة لامن أصلها واما رأى خطأ في الحكمة أعني  
تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل  
ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب ان نعرف أصول الشريعة فان  
أصولها اذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك

الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشرعية يعرف أن السبب في ذلك  
 أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشرعية ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع  
 قول <sup>الله</sup> أعني فصل المقال في موافقة الحكمة للشرعية <sup>الله</sup> وإذا قد تبين  
 هذا فاترجع الى حيث كنا فنقول ان الذي بقي علينا من هذا الجزء من  
 المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فانه قد يظن ان هذه المسألة هي  
 بوجه ماداخلية في الجزء المقدم لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك  
 الابصار ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع  
 كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع  
 ان المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح  
 بها لجميع المكلفين ووجب عندهم ان انتفت الجسمية ان تنتفي الجهة وإذا  
 انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كل مرئي في جهة من الرائي فاضطروا لهذا  
 المعنى رد الشرع المتيقن واعتدوا للاحاديث بانها اخبار آحاد وأخبار الآحاد  
 لا توجب العلم مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى لا تدركه  
 الابصار وأما الاشعرية فرأوا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء  
 الجسمية وبين جوار الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم وجوا  
 في ذلك الى حجة سوفسطائية متوهمة أعني الحجج التي توهم أنه صحيح وهي  
 كاذبة وذلك أنه يشبه ان يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس أعني  
 أنه كما يوجد في الناس الفاصل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك  
 في الفضل ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي كذلك  
 الامر في الحجج أعني أن منها ماهو في غاية اليقين ومنها ماهو دون اليقين  
 ومنها حجة مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة والا فاول التي سلموها  
 الاشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم  
 في جواز رؤية مالمس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال فاما  
 ما عاندوا به قول المعتزلة ان كل مرئي فهو في جهة من الرائي فوهم من قال  
 ان هذا انما هو حكم الشاهد لاحكم الغائب وان هذا الموضع ليس هو من  
 المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب وأنه جائز ان يرى  
 الانسان مالمس في جهة اذا كان جائزا ان يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسه

دون عين وهؤلاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك البصر فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان وأما ادراك البصر فظاهر من أمره ان من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأني الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي بل باوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا وهي ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الابصار هو رد للاوائل المعلومة بالطبع للجميع وابطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم أعني الاشعرية ان أحد المواضع التي يجب أن ينتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي سيكون الحياة تظهر في الشاهد شرطاً في وجود العلم وان كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الاشياء هي شروط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعني ان كل مرئي في جهة من الرائي بأن الانسان يبصر ذاته في المرآة وان ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك انه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحمل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة وهذه مغالطة فان الذي يبصره هو خيال ذاته وان خيال منه هو في جهة اذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة وأما عتبهم التي اتوا بها في ان كان رؤية ما ليس بجسم فان الشهور عندهم في ذلك عتبان أحدهما وهو الاشهر عندهم ما يقولونه من ان الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو لون أو من جهة انه جسم أو من جهة انه لون أو من جهة انه موجود وربما عدوا جهات أخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل انه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون وباطل ان يرى لما كان انه لون اذ لو كان ذلك لما رئي الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التي تنوهم في هذا الباب فلم يبق ان يرى الشيء الا من قبل انه موجود والمغالطة في هذا القول بيعة فان المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فان اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل

اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء انما يرى من حيث  
 هو موجود فقط لوجب ان تبصر الاصوات وسائر المحسوسات الخمس فكأن  
 يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف  
 ما يعقل وقد اضطر المتكلمون لما كان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا ان  
 الألوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة ان ترى وهذا كله خروج عن  
 الطبع وعمما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر ان حاسة البصر غير  
 حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك  
 وانه ليس يمكن أن يتقارب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا  
 والذين يقولون ان الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا  
 ثم قال لهم ما هو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المراتب  
 الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها  
 الاصوات فاذا وضعوا هذا قبل لهم فهل البصر عند ادراكه الاصوات هو  
 بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لا يدرك الألوان وان  
 قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يكن بصرا فقط لانه يدرك  
 الاصوات ولا سمعا فقط لانه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معا وعلى هذا  
 فستكون الاشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات وهذا شيء مما أحسبه  
 يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطاس  
 لاقوام قديما مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي سلكها  
 المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه  
 المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها أن الحواس انما تدرك ذات  
 الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست  
 بذوات فالحواس لا تدركها وانما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود  
 انما تترك لجميع الموجودات فاذا الحواس انما تدرك الشيء من حيث هو  
 موجود وهذا كله في غاية الفساد ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول  
 انه لو كان البصر انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود  
 لان الاشياء لا تفرق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس  
 لافي البصر أن يدرك فصول الاصوات ولا في الطبع أن يدرك فصول

المطعومات ولازم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون بين  
بين مدرك السمع وبين مدرك البصر وهذا كله في غاية الخروج عما تعقله  
الإنسان وانما تدرك الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط ادراكها  
لمحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتا أخذ أنه  
مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاويل وعلى التعظيم للفائزين بها لما  
إمكان أن يكون فيها شيء من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لاحد سلم  
القطرة والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى الحاث القاعين  
بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الاقاويل الهيجنة التي هي ضحكة من عني  
تجيز أصناف الاقاويل أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله  
ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور وذلك انه من العسير ان  
يجتمع في اعتقاد واحد ان ههنا موجودا ليس بجسم وانه مرئي بالابصار  
لان مدرك الحواس هي في الاجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم ان هذه  
الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا أيضا لا يليق الافصاح به للجمهور  
وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخييل بل مالا يتخيّلون هو  
عندهم عدم وكان تخييل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس  
بتخييل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه  
سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخييل مثلي ما وصفه به من السمع  
والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجازيه شيء من الموجودات  
التخييلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما  
صرح لهم بشيء من هذا بل لما كان ارفع الموجودات المتخيلة هو النور  
ضرب لهم المثال به اذا كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس  
ولتخييل وبهذا النحو من التصور أمكن ان يفهم المعاني الموجودات في  
المعاد أعني ان تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة فاذا متى أخذ  
الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة  
ولا غيرها لانه اذ قيل له نور وان له حجابا من نور كما جاء في القرآن والسنن  
الثابتة ثم قيل ان المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في  
هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء وذلك انه قد

تهرن عند العلماء ان تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعنى  
 الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصريح لهم بها فن خرج  
 عن مناج الشرع في هذه الاشياء ففقد ضل عن سواء السبيل وأنت اذا  
 تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات  
 التي لم يمكن تصورهم اياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسهم التي  
 ضرب مثالاتها للجمهور فيجب ان يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم  
 الذي خص به صنفا صنفا من الناس والا يخطط التعليمات كلاهما ففقد  
 الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه السلام أنا معشر الانبياء أمرنا  
 ان ننزل الناس منازلهم وان نخاطبهم على قدر عقولهم ومن جعل الناس  
 شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الاعمال  
 وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول فقد تبين لك من هذا ان الرؤية معنى  
 ظاهر وانه ليس يعرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله  
 تبارك وتعالى أعنى اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باثباتها واذ قد تبينت  
 عقائد الشرع الاول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعاليم الجمهور من ذلك  
 فقد ينبغي ان نسير الى الجزء الذي يتضمن معرفة افعال الله تبارك وتعالى وهو  
 الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضي القول في هذا الفن قصدهناه  
 في الفن الخامس في معرفة الافعال ونذكر في هذا الفن خمس مسائل  
 فقط هي الاصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الاولى) في  
 اثبات خالق العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر  
 (الرابعة) في التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد (المسألة الاولى) في حدوث  
 العالم اعلم ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك  
 وتعالى ويخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك  
 الشرع بالناس في تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشعرية فانا قد  
 بينا ان تلك الطرق ليست من الطرق البقينة الخاصة بالعلماء ولا هي من  
 الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أعنى بالبسيطة القلمية  
 المقدمات التي نتاجها قريية من المقدمات المعروفة بنفسها وأما البيانات  
 التي تكون بالقيايس المركبة الطويلة التي تنبئ على اصول متقنة فليس

يستعملها الشرع في تعليم الجمهور فكل من سلك بالجمهور غير هذا  
 النوع من الطرق أعني البسيطة وناول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده  
 وزاغ عن الطريقة وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بأمثل هذه المقاييس من  
 الأمور إلا ما كان له مثل في الساهد وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور  
 به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبهها به كالحال في أحوال المعاد وما لم  
 تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عرفوا أنه ليس من علمهم  
 كما قال تعالى في الروح وإذا قد تقرر لنا في هذا الأصل فواجب أن تكون  
 الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق  
 البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب أن كان حدوثه ليس له مثال في  
 الساهد أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المسهدة فلما  
 الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك  
 وتعالى فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك  
 الطرق هي طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا أنها الدالة على  
 وجود الخالق تعالى وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه  
 قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة  
 في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك  
 الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم  
 على القطع أن لذلك الشيء صنعا صناعته ولذلك وافق شكله وضعه وقدره  
 تلك المنفعة وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود  
 المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض  
 فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره علم  
 أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان  
 وأما متى لم يساهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه في ذلك  
 المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هنالك فاعل كذلك  
 الأمر في العالم كله فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر  
 وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب  
 الأمطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر

الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها  
وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء  
للحيوانات الطائرة وأنه لو احتمل شئ من هذه الخلقة والبيئة لاحتل  
وجود الخلق التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه  
الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق  
بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل وعلم على القطع  
ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن أن توجد فيه هذه  
الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فلما ان هذا النوع  
من الدليل قطعي وأنه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك ان مناه  
على أصليين معترف بهما عند الجميع أحدهما ان العالم بجميع أجزائه  
يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا  
والأصل الثاني ان كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد  
ومسدد نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الاصلين  
بالطبع ان العالم مصنوع وان له صانعا وذلك ان دلالة العناية تدل على  
الامرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع واما  
ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك  
يظهر من غير ما آتية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق فيها قوله  
تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجمال أوتادا الى قوله وجنات العافا فان  
هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود  
الانسان وذلك انه ابتداء فنيبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس  
الابيض والاسود وهو ان الارض خلقت بصفة يتأق لنا المقام عليها وانها لو  
كانت متحركة أو بشكل آخر غير شكلها أو في موضع آخر غير الموضع  
الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن ان توجد فيها ولا ان تخلق  
عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى ألم نجعل الارض مهادا وذلك ان  
المهاد بجميع الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزائدا الى هذا معنى  
الوفرة واللين فلما أعجب هذا الاعجاز وأفضل هذه السعادة وأعرب هذا  
الجمع وذلك انه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الارض من موافقتها



لكون الانسان عليها وذلك شئ قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من  
 الكلام طويل وقصر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء  
 وأما قوله تعالى والجبال أوتادا فانه نبيه بذلك على المنفعة الموجودة في  
 سكنون الارض من قبل الجبال فانه لو قدرت الارض أصغر مما هي كان  
 كانت دون الجبال لترعزت من حركات باقى الاسطوانات أعنى الماء والهواء  
 ولترزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة  
 فاذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وانما  
 عرضت عن قصد قاصد واردة مرید فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد  
 سبحانه وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات  
 ثم نبيه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى وجعلنا  
 الليل لباسا والنهار معاشا يريد ان الليل جعله كالستر واللباس للموجودات  
 التي ههنا من حرارة الشمس وذلك انه لولا غيبة الشمس بالليل لهلك  
 الموجودات التي جعل الله حمايتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان  
 اللباس قد بقي من الحر مع انه ستر وكان الليل يوجد فيه هزان المعنيات  
 سماه الله تعالى لباسا وهذا من أبداع الاستعارة وفي الليل أيضا منفعة  
 أخرى للحيوان وهو ان نومه يكون فيه مستغرقا لما كان ذهاب الضوء الذي  
 يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو المقيطة ولذلك قال تعالى وجعلنا  
 نومكم سباتا أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى وبينا فوقكم سماء  
 شدادا وجعلنا سراجا وهجا فغير بلغظ البدان عن معنى الاختراع لها وعن  
 معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر عن السدة عما جعل  
 فيها من القوة على الحركة التي لا تغترعها ولا يلحقها من قبلها ملال ولا  
 تخاف ان تتحرك، تحرق السقوف والبدانى العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى  
 وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها  
 وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الارض وما حولها حتى انه  
 لو وقف جرم من الاجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الارض  
 فضلا عن ان يتفك كلها وقد زعم قوم ان الفتح في الصور الذي هو سبب  
 الصعقة وقرف الفلك ثم نبيه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود

ماء على الارض فقال تعالى وجعلنا سراجا وهاجا وانما سماها سراجا لان الاصل  
 هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة  
 بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا وانما  
 نبيه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لانها أشرف منافعها  
 وأظهرها ثم نبيه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر وانما ينزل  
 لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات  
 الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما ههنا  
 فقال تعالى وأزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وحنات  
 الغافا والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله  
 تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا  
 وجعل الشمس سراجا والله أنتم من الارض نباتا ومثل قوله تعالى الله  
 الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولو ذهبن لاعدد هذه الآيات  
 ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع  
 ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا ان مد الله في  
 الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابا في العناية التي نبيه عليها الكتاب  
 العزيز وينبغي ان تعلم ان هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة  
 للاستدلال الذي زعمت الاشربة انه الطريق الى معرفة الله سبحانه وذلك  
 انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل  
 حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز أي من قبل ما يظهر  
 في جميع الموجودات انه جائز في العقل ان يكون بهذه الصفة وبضد هافاته  
 ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة  
 أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان  
 تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس  
 ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي أمثرت عليه الله يخلقها  
 وأمره بشكره عليها فان هذا الرأي الذي يلزمه ان يكون لمكان خلق  
 الانسان جزء من هذا العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلا الذين يرون انه  
 موجود بل والانسان عندهم يمكن ان يكون بكل آخر وخلقته أخرى

ويوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن عندهم ان يكون جزء من عالم آخر  
مخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا تمت بها على الانسان  
لان ما ليس بضروري ولا من جهة الافضل في وجود الانسان فالانسان  
مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه وهذا كله خلاف  
ما في فطر الناس وبالجملة فكما انه من أنكر وجود المسببات مرتبة على  
الاسباب في الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة  
ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا  
العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقولهم ان الله  
أجرى العادة بهذه الاسباب وانه ليس لها تأثير في المسببات بأذنه قول  
بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لان المسببات ان كان  
يمكن ان توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن ان توجد بهذه  
الاسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الاسباب وذلك ان وجود المسببات  
عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه اما ان يكون وجود الاسباب لمكان  
المسببات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذيا وأما ان يكون من أجل  
الافضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له  
عينان وأما ان يكون ذلك لأمن جهة الافضل ولا من الاضطرار فيكون  
وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة  
أصلا ولا تدل على صانع أصلا بل انما تدل على الاتفاق وذلك انه ان كان  
مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا  
من جهة الافضل في الامساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع  
الاشياء المختلفة الشكل وموافقها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود  
أفعال اليد هو من شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان  
ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالفاقر أو بغير ذلك  
عما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله وبالجملة متى رفعنا  
الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شئ يرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين  
يقولون لا صانع ههنا وان جميع ما حدث في هذا العالم انما هو عن  
الاسباب المادية لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه ان

يقع عن فاعل مختار وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد الجائزين  
أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصا فاعلا كان لاولئك ان يقولوا ان  
وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لان  
الارادة انما تفعل لما كان سبب من الاسباب والذي يكون لغير علة ولا سبب  
هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما تعرض  
للاسطفسات ان تخرج امتراجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتراج بالاتفاق  
موجود ما ثم تخرج أيضا امتراجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتراج  
بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن  
الاتفاق واما نحن فلما نقول انه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا  
يمكن ان يوجد أتقن منه ولا أتم منه وان الامتراجات محدودة مقدرة  
والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لا يتخلل لم يمكن ان يوجد  
ذلك عن الاتفاق لان ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة والى هذا  
الإشارة بقوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء وأي اتفاق يكون لبث  
شعري في الموجودات ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو أولى بالشئ  
من ضده والى هذا الإشارة بقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت  
فارجع البصر هل ترى من فطور وأي تفاوت أعظم من أن تكون  
الاشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل  
تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة فن زعم مثلا ان الحركة الشرقية  
لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم فقد  
أبطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالا والشمال  
يمينا لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان فان أحد الجائزين كما يمكن ان  
يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن ان يقال  
انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من الجائزات  
توجد على الجائزين عن فاعليها بالاتفاق وأنت تتبين ان الناس بأجمعهم  
يرون ان المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها انه كان يمكن أن  
تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه ربما أدت الخساسة الواقعة في كثير  
من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن انها حدثت عن الاتفاق وانهم

يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن ان  
 تكون على هيئة اتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها فاذا هذا  
 الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة ومعنى ما قلناه من  
 ان القول بالجواز هو أقرب على نفى الصانع من أن يدل على وجوده مع انه  
 ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات  
 في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب  
 واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات  
 فاعلا مهيدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المبادئ على الاسباب هو الذي  
 يدل على انها صدرت عن علم وحكمة وأما وجود الجائر على أحد الجانبين  
 فيمكن ان يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه مثل ان يقع حجر على  
 الأرض عن المثل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون  
 موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة اما ابطال  
 وجود الفاعل على الإطلاق وأما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله  
 وتقدس أسمائه عن ذلك وأما الذي قاده المتكلمين من الاشعرية الى هذا  
 القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في  
 الموجودات التي ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة  
 فهربوا من القول بالاسباب لئلا يدخل عليهم القول بان ههنا أسبابا فاعلة غير  
 الله وهيئات لافعال ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها أسبابا  
 مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبين هذا المعنى بياناً أكثر في مسألة  
 القضاء والقدر وأيضا فانهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالاسباب  
 الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا ان الطبيعة  
 مصنوعة وانه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في  
 الاحكام لعلموا ان القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات  
 الاستدلال على وجود الصانع العالم بحججه جزءا من موجودات الله وذلك  
 ان من أحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد أحد فعلا من أفعال الخالق  
 سبحانه ويقرب هذا من أحد صفة من صفاته فلما كان نظر هؤلاء القوم  
 مأخوذا من بادئ الرأي وهو الظنون التي تختلج للانسان من أول نظرة

وكان يظهر في بادىء الرأى ان اسم الارادة انما يطلق على من يقدر ان  
 يفعل الشر وضده رأوا انهم ان لم يصنعوا ان الموجودات جائزة لم يقدروا  
 ان يقولوا بوجود فاعل مرید فقالوا ان الموجودات كلها جائزة ليستثبوا  
 من ذلك ان المبدأ الفاعل مرید كانهم لم يبروا الترتيب الذى فى الامور  
 الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل مرید وهو الصانع وهؤلاء  
 القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع  
 أو دخول السبب الاتفاقى فى الموجودات فان الاشياء التى تفعلها الارادة  
 لا يمكن شئ من الاشياء أعنى لمكان غاية من الغايات هى عبث ومنسوبة  
 الى الاتفاق ولو علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود فى افعال  
 الطبيعة ان تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق  
 لما احتاجوا ان ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جنودا من جنود الله  
 تعالى التى سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها  
 وذلك ان الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج  
 وهى الاجسام السماوية وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات وهى  
 النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت  
 الحكمة بن أظلم من أظلم الحكمة واقترى على الله الكذب فهذا مقدار  
 ما عرض من التغير فى هذه الشريعة فى هذا المعنى وفى غيره من المعانى  
 التى بينها قبل ونبيها فيما يأتى ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا ان  
 الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده ليعرفوا منها ان العالم مخلوق  
 له ومصنوع هى ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التى  
 فيها وبخاصة بالانسان وهى طريقة نسبتها فى الظهور الى العقل نسمة  
 الشمس فى الظهور الى الحس وأما الطريق التى سلك بالجمهور تصور هذا  
 المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال فى الشاهد اذ ليس  
 يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد فاخبر  
 تعالى ان العالم وقع خلقه اياه فى زمان وانه خلقه من شئ اذ كان لا يعرف  
 فى الشاهد مكون الابهة الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم  
 وكان عرشه على الماء وقال تعالى ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض

في ستة أيام وقال ثم استوى الى السماء وهي دخان الى سائر الالاميات التي في  
 الكتاب العزيز في هذا المعنى فحب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا  
 يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة  
 الشرعية فلما ان يقال اهم ان عقدة الشرع في العالم هي انه محدث وانه خالق  
 من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العلماء فضلا عن  
 الجمهور فينبغي كما قلنا ان لا يعتمد في الشرع عن التصور الذي وضعه  
 للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم  
 هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المستولة ومن العجب  
 الذي في هذا المعنى ان التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق  
 معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ  
 وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في  
 الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ اللفظان وهذه الالفاظ تصلح  
 لتصور المعنيين أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث  
 الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب فاذا استعمال لفظ الحدوث أو  
 القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة  
 الجدلين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للتكلمين من  
 أهل ملتنا أعني الاشعرية وذلك انه لما صرحوا أن الله مرید بارادة قدسية  
 وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد  
 حادث عن ارادة قدسية فقلوا ان الارادة القدسية تعلقت بإيجاده في وقت  
 مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل  
 المرید الى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبة الله في وقت إيجاده  
 فالمحدث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره اذا لم يتعلق به  
 في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم وان كانت مختلفة فهناك  
 ارادة حادثة ضرورة أو لا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم  
 فانه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الارادة وذلك انه يقال اهم اذا حضر  
 الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا  
 بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث

لزمهم أن يكون هنالك ارادة محدثة فان قالوا الارادة هي نفس الفعل فقد  
قالوا محالا فان الارادة هي سبب الفعل في المريد ولو كان المريد اذا اراد  
شأ ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه  
بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجودا عن غير فاعل وأيضا فقد يظن  
أنه ان كان واجبا أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن  
يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة  
واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبهة كلها وانما آثارها في الاسلام أهل  
الكلام بتصریحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس في الشرع أنه  
سبحانه مريد بأرادة حادثة ولا قديمة فلاحق في هذه الاشياء اتبعوا ظواهر  
الشرع فكانوا بمن سعاده ونجاته باتباع الظاهر ولاهم أيضا لحقوا بمرتبة  
أهل اليقين فكانوا بمن سعاده في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا  
من جمههور المؤمنين المصدقين وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم  
مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشتاء يخالفها النطق الماطن منهم  
وسبب ذلك العصبية والحسنة وقد يكون الاعتماد لامثال هذه الاقوال  
سببا للاختلاف عن المقولات كما نرى يعرض للذين همروا بطريق  
الاشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة  
والنشا فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلننسر  
الى المسألة الثانية ﴿ المسألة الثانية في بعث الرسل ﴾ والنظر في هذه  
المسألة في موضعين أحدهما في اثبات الرسل والموضع الثاني فيما يبين به ان  
هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب في دعواه  
فاما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم اثبات ذلك بالقياس  
وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت ان الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على  
المتكلم المريد المالك لامر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا الى عباده  
المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشهدوا هذا الموضع بابطال  
الحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله قالوا واذا  
كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد  
وكان أيضا يظهر في الشاهد انه اذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها



الياس انى رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن  
 يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة وقالوا هذه العلامة ظهور المعجزة  
 على يدى الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لا تنقذ بالجمهور بوجهها  
 لكن اذا تتبعنا ظهور فيها بعض اختلال من قبل بعض الماضعون في  
 هذه الاصول وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك  
 الا متى علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك  
 اما يقول الملك لاهل طاعته ان من رأيت عليه علامتى المختصة بي فهو  
 رسول من عندى أو بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الا  
 على رسله واذا كان هذا هكذا فلما قلنا ان يقول من أين يظهر ان ظهور  
 المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو أن  
 يدرك هذا بالشرع لان الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس بممكنه ان  
 يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها  
 مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم وذلك  
 أن ثبوت الرسالة ينبغي على مقدمتين احدهما ان هذا المدعى الرسالة ظهرت  
 على يديه المعجزة والثانية ان كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي  
 فيقول من ذلك بالضرورة ان هذا نبي فاما المقدمة الثالثة ان هذا المدعى  
 الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا ان نقول ان هذه المقدمة تؤخذ من الحس  
 بعد ان نعلم ان ههنا أفلا تظهر على أيدي المخلوقين يقطع قطعاً أنها ليست  
 تستفاد لابصناعة غريبة من الصانع ولا بمخاطبة من الخواص وان ما يظهر من  
 ذلك ليس بمخلاً وأما المقدمة الثالثة ان كل من ظهرت على يديه المعجزة  
 فهو رسول فأنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بانها لم  
 تظهر قط الا على من صحت رسالته وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح  
 الا لمن يتعرف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة القول الخبري  
 أعني أن الذى تبرهن عنده مثلاً ان العالم يحدث فلا بد أن يكون عنده معلوما  
 بنفسه ان العالم موجود وان الحدث موجود واذا كان الامر هكذا فلما قلنا  
 ان يقول من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو  
 رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا على

الصفة التي يلزم بها ان يكون معجزا ولا بد ان يكون جزء هذا القول أعني  
 المبتدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما  
 بالثاني وليس لقائل ان يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك  
 جائزا في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز  
 الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان ينزل وان لا ينزل وذلك  
 ان الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو ان يحس ان الشيء بوجوده مرة  
 ويقعد أخرى كالحال في نزول المطر فيمقتضي العقل حيثشذ قضاء كليا وبانا  
 على ان هذه الطبيعة لا يمكن ان تتغير ولا ان تتقلب فلو كان الخضم قد  
 اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الاوقات اظهر ان الرسالة من  
 الامور الجائزة الوجود وأما الخضم يدعي ان ذلك لم يحس بعد فالجواز  
 الذي يدعيه انما هو جهل باحد المتقابلين أعني الامكان والامتناع والناس  
 الذين صح منهم امكان وجود الرسل منهم الا ان تقول ان احساس وجود  
 الرسل من الناس يدل على امكان وجودهم من الخلق كما ان وجود الرسول  
 من عمر ويدل على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضي تساوي الطبيعة بين  
 نفسه هذا العمر وان فرضنا هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل  
 لكان امكانا بحسب الامر لا بحسب علمنا وأما واحد المتقابلين من هذا  
 الامكان قد خرج الى الوجود فالتما هذا الامكان في علمنا والامر في نفسه  
 متقرر الوجود على أحد المتقابلين أعني انه أرسل أولم يرسل فليس عندنا  
 من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في عمر وهل أرسل رسولا فيما سلف أو  
 لم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غدا أولا فانه  
 اذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أولم يرسل لم يصح لنا  
 الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا ان يعلم ان تلك علامة  
 رسوله وذلك بعد ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم انه قد  
 أرسل رسولا والى هذا كله فحق سلمنا ان الرسالة موجودة والمعجز موجود  
 فنأين يصح لنا ان من ظهر على يديه المعجز فهو رسول وذلك ان هذا الحكم  
 ليس يمكن ان يؤخذ من السمع اذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون  
 من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان يدعي صحة هذه

المقدمة بالتجربة والعادة الا اذا شوهت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل  
 أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشهد على أيدي غيرهم فمتكون حيث  
 علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله عن ليس برسول أعني  
 بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة فمن هذه الاشياء يرى ان  
 المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم أقاموا  
 الامكان مقام الوجود أعني الامكان الذي هو جهل ثم صححوا هذه القضية  
 أعني ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا الا ان يكون  
 المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل واما في قوة العقل العجيب  
 الخارق للمعجز الذي يرى الجميع انه الا هي ان يدل على وجود الرسالة  
 دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء  
 فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان  
 الرسالة أمر موجود وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من  
 الفاضلين الا على يدى رسول وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لانه  
 ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما ما الا ان يعترف ان المعجز فعل من أفعال  
 الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب فإنه من ظهر منه فعل  
 الإبراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب فهذا أحد ما في هذا  
 الاستدلال من الوهن وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على ان ننزل  
 الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق  
 الشخص المدعى الرسالة وجب ضرورة ان لا تكون دلائلها لازمة لمن  
 يجوز ان المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم  
 يجوزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولي وأما ما يستطونه لما كان  
 هذا من ان المعجز انما يدل على الرسالة بقرينة دعوى الرسالة له وأنه لو  
 ادعى الرسالة من شأنه ان يظهر على يديه عن ليس برسول لم يظهر فدعوى  
 ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعني انه اذا ادعى  
 من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا  
 لما كان لا يظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدى الفاضلين الذين يعنى  
 الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز

ليكن مافي هذا المعنى من الاقتناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي  
 الساحر فان الساحر ليس بغافل فهذا مافي هذه الطريقة من الضعف واهذا  
 رأى بعض الناس أن الاحتفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر  
 الخوارق الا على يدي الانبياء وان السحر هو تخيل ولا قلب عين ومن هؤلاء  
 من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات وأنت تبين من حال الشارع صلى  
 الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الامم الى الايمان  
 برسالته وبما جاء به بان قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الافعال مثل  
 قلب عين من الاعيان الى عين أخرى وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم  
 من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في أثناء أحواله من غير ان يتحدى  
 بها وقد يدل على هذا قوله تعالى وقالوا ان نؤمن لك حتى تفجر لنا من  
 الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا وقوله  
 تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون وأما الذي دعا به  
 الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل ائن اجتمعت  
 الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم  
 لبعض ظهيرا وقال فأتوا بعشر سور مثله مفتريات واذا كان الامر هكذا  
 فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه  
 فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بين وليكن من أين  
 يظهر ان الكتاب العزيز معجز وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت  
 ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها  
 مع ان الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فان رأى منهم ان  
 المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن  
 من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع  
 الكلام المصنوع قل انما صار معجزا بالصرف أعني يمنع الناس عن ان يأتوا  
 بمثله لا بكونه في الطور العالی من الفصاحة انما شأنه ان يكون هكذا  
 فانما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس وما يختلف بالاكل والاكثر فهو من  
 جنس واحد وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف ولم يشترطوا في كون  
 الخارق ان يكون مخالفا بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انه يكفي في ذلك

ان يكون من الافعال المعتادة في غاية بقصر عنها جميع الناس قلنا هذا كله  
كما ذكر المعترض وليس الامر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن  
دلالة على صدق نبوته عليه السلام يبنى عندنا على أصلين قد نبه عليه  
الكتاب أحدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم  
بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى  
من الله لا يتعلم انسانى وذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من أنكروا  
وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها والاشخاص  
المشهورين بالحكمة وغيرها وذلك انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس  
الا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاصا من الناس بوحى  
اليهم بان يهوا الى الناس أمورا من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم  
وينتهيهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء والاصل  
الثاني ان كل من وجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع بوحى من  
الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضا غير مستكوك فيه في الفطر الانسانية  
فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الإبراء وان من وجده منه  
الابراء فهو طبيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم  
السلام هو وضع الشرائع بوحى من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو  
نبي فلما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى انا  
أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والأنبياء من بعده الى قوله وكلم الله موسى  
تكليمًا وقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وأما الاصل الثاني وهو ان  
محمد صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع  
لناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الاصل  
فقال يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا يعنى  
القرآن وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا اليكم  
وقال تعالى لئن راى الذين الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك  
وما أنزل من قبلك وقال لئن امكن الله يشهد بما أنزل اليك انزله بعلمه والملائكة  
يشهدون وكفى بالله شهيدا فان قيل من أين يعلم الاصل الاول وهو ان ههنا  
صنفًا من الناس يصنعون الشرائع بوحى من الله وكذلك من أين يعلم الاصل

الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من الله  
 قيل أما الاصل الاول فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التي لم توجد  
 بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا  
 وبما يأمرون به من الافعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه  
 المعارف والاعمال التي تدرك فتعلم وذلك ان الخارق المعتاد اذا كان خارقا في  
 المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحى من  
 الله وهو المسمى نبوة وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل  
 انقلاب البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة  
 نبوة وإنما تدل اذا اقترنت الى الدلالة الاولى وأما اذا أتت مفردة فليس  
 تدل على ذلك ولذلك ليس تدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم  
 لان الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا  
 لهم فعلى هذا ينبغي ان تفهم الامر في دلالة المعجز على الانبياء أعني ان  
 المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز في غير  
 ذلك من الافعال فشاهد لها وموقوف تبيين لك ان هذا الصنف من الناس  
 موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم اليها ونقل  
 قوتهم نقل اليها وجود الحكماء والحكماء وغير ذلك من أصناف الناس  
 فان قيل فن أين يدل القرآن على انه خالق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل  
 دلالة قطعية على صفة النبوة أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل  
 عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب قلنا يوقف  
 على ذلك من وجوه أحدها ان يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل  
 ليست مما يمكن ان يكتب بتعلم بل بوحى والثاني ما تضمن من الاعلام  
 بالغيوب ولثالث من نظامه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر  
 وروية أعني انه يعلم انه من غير جنس المبلغاء المتكلمين بلسان العرب  
 سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين لم يسوا بأعراب أو من تكلم  
 بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد في ذلك على الوجه  
 الاول فان قيل فن أين يعرف ان الشرائع التي فيها العلمية والعملية هي  
 بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك ان يقام فيه انه كلام الله قلنا يوقف

عني هذا من طرق احداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور الارادية التي يتوصل بها الى السعادة وهي الخيرات والحسنات وأما الامور التي تنعوق عن السعادة وتوقر الشقاء الاخرى وهي الشرور والسيئات ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة اخراوية وشقاء اخراوي أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما ان الاعذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص وكذلك الامر في الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى أو يكون تبيينه بالوحى أفضل وأيضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي ان تسلك بهم في هذه المعارف وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال العباد وما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أنهم ما يمكن علم ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منها على هذا قل ائن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله لآية ويتأكد هذا المعنى بل بصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية لم يمارس العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا النصوص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الامم الذين كانت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطون ولذلك أتى الله تعالى على عماده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى هو الذي بعث في الامم رسولا منهم الاية وقال الذين يتبعون الرسول الذي الاية وقد توقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو متايسة هذه

الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الانبياء الذين هببه انبياءنا  
 هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما تقرّر الامر في ذلك من  
 الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا  
 تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المقيدين  
 للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تغضل في هذا المعنى  
 سائر الشرائع بمقدار غير متناه وبالجملة فان كانت ههنا كتب وارادة في شرائع  
 استأهلت ان يقال انها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر  
 ومفارقة بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذي هو  
 القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة وأنت فليأوح لك هذا جداً  
 ان كنت وقعت على الكتب أعني التوراة والانجيل فانه ليس يمكن ان  
 تكون كلها قد تغيرت ولو ذهبنا لتبين فضل شريعة على شريعة ومفضل  
 الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود  
 والنصارى ومفضل للتعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة  
 ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك  
 ولهذا قيل في هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو أدركني  
 موسى ماوسعه الا اتباعي وصدق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذي في  
 الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أعني كونها مستعدة للجميع  
 كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل يا أيها الناس  
 اني رسول الله اليكم جميعاً وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانه  
 يسميه أن يكون الامر في الشرائع كالامر في الأغذية وذلك انه كما ان من  
 الأغذية أغذية ثلاثم الناس أو الاكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا  
 المدي كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم  
 وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس ولما كان هذا كله انما فضل فيه  
 صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضلهم في الوحي الذي استحق النبي اسم  
 النبوة قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به مامن نبي



من الانبياء الا وقد أوتى من الايات ما على من له أمن جميع البشر وأما  
 كان الذي أوتيته وحيا وانى لارجو ان أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة  
 واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته  
 صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى  
 عليه السلام ولا احياء الموتى على نبوة عيسى وبراء الاكمة والابرس فان  
 تلك وان كانت أفعالا لا تظهر الا على أيدي الانبياء وهي مقنعة عند  
 الجمهور فليست تدل دلالة قطعمة اذا انفردت اذ كانت ليست فعلا من  
 أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي  
 مثل دلالة البراء على الطب ومثال ذلك لو ان شخصين ادعىا الطب فقال  
 أحدهما الدليل على اني طبيب اني أسير على الماء وأبرئ هذه المرضى  
 لكان تصديقا بوجود الطب للذي أبرئ المرضى ببرهان وتصديقا بوجود  
 الطب للذي مشى على الماء مقنعا ومن طريق الاول والاخرى ووجه  
 الظن للذي يعرض للجمهور في ذلك ان من قدر على المشي على الماء الذي  
 ليس من صنع البشر فهو أحرى ان يقدر على البراء الذي هو من صنع  
 البشر وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال  
 الصفة والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا التي هي الوحى ومن  
 هذه الصفة هو مايقع في النفس ان من أقدره الله على هذا الفعل الغريب  
 وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من انه قد آثره الله  
 بوحيه وبأجله متى وضع ان الرسل موجودون وان الأفعال الخارقة لا توجد  
 الا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذي  
 لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا ويشبه ان يكون التصديق الواقع  
 من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز  
 المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات  
 التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع اذا  
 تامل وجد انه اعتمد المعجز الاهل والمناسب لا المعجز البراني وهذا

الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

### المسألة الثالثة في القضاء والقدر

وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك انه اذا تؤمل دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول اما تعارض أدلة السمع في ذلك فوجوده في الكتاب والسنة أما في الكتاب فانه تاق في آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتسابا بفعله وانه ليس مجبورا على أفعاله أما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فانه قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله تعالى كل شيء عنده بمقدار وقوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى وأما الآيات التي تدل على ان للانسان اكتسابا على ان الامور في أنفسها ممكنة لا واجبة فتدل قوله تعالى أو يوبقهن بما كسبن أو يعف عن كسبر وقوله تعالى ذلك بما كسبت أيديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله وأما نمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى ور بما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى أولما أصابتم مصيبة قعد أصبتم مثلها قائم اني هذا قل هو من عند أنفسكم ثم قال في هذه المنازلة بعينها وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبأذن الله ومثل ذلك قوله تعالى ما أصابكم من حسنة فمن الله وما أصابكم من سيئة فمن نفسك وقوله قل كل من عند الله وكذلك تاق الاحاديث في هذا أيضا متعارضة مثل قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وباعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو المنشاء عليه وان الايمان سببه جملة الانسان والثاني يدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان

لله وان العبد مجبور عليهما ولذلك افرق المسلمون في هذا المعنى الى فريقين  
 فرقة اعتمدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان  
 هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتمدت تقيض هذا  
 وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبرية وأما الاشعرية فانهم  
 راموا ان يأتوا يقول وسط بين القولين فقالوا ان للانسان كسبا وان المكتسب  
 به والمكتسب مخلوقان لله تعالى وهذا لامعنى له فانه اذا كان الاكتساب  
 والمكتسب مخلوقا لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه فهذا هو  
 أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة وللاختلاف كما قلنا سبب آخر  
 سوى الجمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة وذلك انه اذا فرضنا  
 ان الانسان موجود لافعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس  
 تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا  
 وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه وان فرضناه أيضا غير  
 مكتسب لافعاله وجب ان يكون مجبورا عليها فانه لا وسط بين الجبر  
 والاكتساب واذا كان الانسان مجبورا على افعاله فالتكليف هو من باب  
 لا يطاق واذا كلف الانسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف  
 الجاد لان الجاد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق  
 استطاعة ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف  
 كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية ان للانسان اكتسابا  
 لافعاله واستطاعة على العقل وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق لمكن  
 من غير الجهة التي منعتها المعتزلة وأما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف  
 ما لا يطاق هربا من الاصل الذي من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا في  
 العقل وخالفهم المتأخرون منهم وأيضا فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب  
 كان الامر بالاهبة كما يتوقع من الشرور لامعنى له وكذلك الامر باجتلاب  
 الخيرات فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها ان نحصل الخيرات  
 كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع وكذلك  
 تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع الضرر كصناعة الحرب

والملاحه والطب وغير ذلك وهذا كله خارج عما يعقله الانسان فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المجموع نفسه وفي العقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى تقدر بها ان نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان اكتساب تلك الأشياء ليس يتم لنا الا بموانع الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة البناء تتم بالامر من جميعا واذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة البناء أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الافعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الاسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها أو عاتقة عنها فقط بل وهي السبب في ان نريد أحد المتقابلين فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشئ وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شئ يعرض لنا عن الامور التي من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهرب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالامور التي من خارج ومربوطة بها والى هذا الاشارة بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تتخل في ذلك بحسب ما قدرها بارأها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج فواجب ان تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني انها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا لان أفعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والاسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام

المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة أعنى التي لا تحل هو القضاء  
والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى  
بهذه الاسباب يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه  
الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده  
وعلى الحقيقة كما قل تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله  
وانما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لان الغيب هو معرفة وجود  
الموجود في المستقبل أولا وجوده ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو  
الذي يقتضى وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب ان  
يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما  
والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من  
أوقات جميع الزمان فسبحان من أحاط اختراعا وعلم بجميع أسباب جميع  
الموجودات وهذه هي مفاتيح الغيب المعينة في قوله تعالى وعنده مفاتيح  
الغيب لا يعلمها الا هو الآية واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك  
كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكسباتنا بقضاء وبقدر سابق وهذا  
الجمع هو الذي قصده الشرع بذلك لايات العامة والاحاديث التي يظن  
بها التعارض وهي اذا خصت عموماتها بهذا المعنى انتهى عنها التعارض  
وبهذا أيضا تحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك أعنى الحجج المتعارضة  
العقلية أعنى ان كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامر  
جميعا أعنى بارادتنا وبالاسباب التي من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد  
من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة فان قيل هذا جواب حسن  
يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا القول هو مبني على ان ههنا أسبابا فاعلة  
لمسببات معقولة والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل الا الله قلنا ما اتفقوا عليه  
صحيح ولكن على هذا جوابان أحدهما ان الذي يمكن ان يفهم من هذا القول  
هو أحد أمرين امانته لا فاعل الا الله تبارك وتعالى وان ماسواه من الاسباب  
التي يسخرها ليست تسمى فاعلة الا مجازا اذ كان وجودها انما هو به وهو

لذي صيرها موجودة اسبابا بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلم  
 يحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها  
 كذلك يحفظها هو في نفسها ولولا الحفظ الالهى لها لما وجدت زمانا  
 اشارا اليه أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان وأبو حامد  
 يقول ان مثال من يشرك سببا من الاسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل  
 والفعل مثل من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعني ان يقول ان  
 القلم كاتب وان الانسان كاتب أى كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم  
 عليهما أعني انهما معنيان لا يشتركان الا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما  
 في غاية التباين كذلك الامر في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك  
 واذا أطلق على سائر الاسباب ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحا وانما كان  
 يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام  
 قلما ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على  
 ما سنبينه بعد من ان الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تقرر  
 بها اسبابها التي جرت العادة ان يقال انها اسباب لها فهذا الوجه المفهوم  
 من انه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع أما  
 الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تمولد عنها أشياء وان النظام الجارى  
 في الموجودات انما هو من قبل أمرين أحدهما ما ركب الله فيها من  
 الطبائع والنفوس الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج  
 وأشهر هذه هي حركات الاجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار  
 والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب  
 الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها حتى  
 انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم في غير موضعه أو على غير قدره أو في  
 غير السرعة التي جعل الله فيه لبطلت الموجودات التي على وجه الارض  
 وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما ههنا ان  
 تتأثر عن تلك وذلك طاهر جدا في الشمس والقمر أعني تأثيرها فيما ههنا

وذلك بين في المياه والرياح والامطار والبحار وبالجملة في الاجسام المحسوسة  
وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل  
في جميع الحيوان بأسره وأيضا فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله  
في أجسامنا من التعبدى والاحساس لمطلت أجسامنا كما نجد جالينوس  
وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في أجسام  
الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد  
ايجادها ونحن نقول انه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى  
الصارية في هذا العالم من حركات الاجرام السماوية لما أمكن ان تبقى  
أصلا ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير وقد نبه الله تعالى على ذلك في  
غيره آية من كتابه فقال تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر وقوله  
تعالى قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة الآية  
وقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من  
فضله وقوله تعالى وسخر لكم ما في السموات والارض جميعا منه وقوله  
وسخر لكم الشمس والقمر والنجوم وسخر لكم الليل والنهار الى غير ذلك من  
الايات التي في هذا المعنى ولولم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان  
وجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها وأما  
الجواب الثاني فانا نقول ان الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان  
ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض وأما الجواهر والاعيان  
فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه وما يفترون بها من الاسباب  
فانما يؤثر في أعراض تلك الاعيان لا في جواهرها مثال ذلك ان المني انما  
يقعد من المرأة أودم العظم حرارة فقط وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي  
الحياة فانما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل في الارض  
تخميرا أو اصلاحا ويبذر فيها الحب وأما المعطى لخلقة السمكة فهو الله تبارك  
وتعالى فاذا على هذا لاخلق الله الا الله تعالى ٧ اذ كانت المخلوقات في  
الحقيقة هي الجواهر والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى يا أيها الناس ضرب

مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله ان يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا  
 له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب  
 وهذا هو الذي رام ان يغاظ فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال انا  
 احبي واميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه  
 الى دليل قطعه به فقال فان الله تأتي بالشمس من المشرق فأت بها من  
 المغرب وبالجملية فاذا فهم الامر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك  
 تعارض لافي السمع ولا في العقل ولذلك ما نرى ان اسم الخالق لا يشركه فيه  
 الخلق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة اذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر  
 ولذلك قال تعالى والله خلقكم وما تعملون وينبغي ان تعلم ان من جحد كون  
 الاسباب مؤثرة باذن الله في مسياتها انه قد ابطال الحكمة وأبطل العلم  
 وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالاسباب  
 الغائبة والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس  
 والقول بتفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب قاعل في  
 الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبيل الحكم بالشاهد  
 فهو لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم ان لا يعترفوا بان كل فعل  
 له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل  
 الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بته في الشاهد اذ من وجود  
 الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرر  
 عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ماسواه فليس فاعلا الا  
 باذنه وعن مشيئته فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب  
 وان من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والخبرية  
 وأما المتوسط الذي تروم الاشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده  
 فليس له وجود أصلا اذ لا يجتمعون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق  
 الذي يدركه الانسان بين حركة يده عن العرشة وتحريك يده باختياره فانه  
 لامعنى لاعتراقهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا



لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنعن مضطرون فقد استوت حركة الرعدة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه فانظر الى ما بقى علينا من المسائل التي وعدناها

المسألة الرابعة في الجور والعدل وقد ذهب الاشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه الى رأى غريب جدا في العقل والشرع أعنى انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده وذلك انهم قالوا ان الغائب في هذا بخلاف الشاهد وذلك ان الشاهد زعموا انما اتصف بالعدل والجور لكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة حتى فعل الانسان شيئا هو عدل بالشرع كان عدلا ومن فعل ما وضع الشرع انه جور فهو جائر قالوا وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتموا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور وهذا في غاية الشناعة بانه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بغيصيته لكان عدلا وهذا خلاف المسموع والمعقول أما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون فان قيل فما تقول في الاضلال للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه انه يضل ويهدي مثل قوله تعالى يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ومثل قوله ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحتمل على ظاهرها وذلك أي ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات

التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده  
 الكفر انه ليس يضلهم وما تقول الاشعرية من انه يجوز على الله أن يفعل  
 ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريد فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه  
 وهو كفر وقد يدلك على ان الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى  
 فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها وقوله اذ اخذ  
 ربك من بنى آدم من ظهورهم الآية وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل  
 مولود يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما  
 على نحو ما يوجب العقل فنقول أما قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من  
 يشاء فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات  
 خالق ضالون أعنى مهيتين للضلال بطباعهم ومسوفين اليه بما تكفهم من  
 الاسباب المضلة من داخل ومن خارج وأما قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس  
 هداها معنا لو شاء ان لا يخلق خلقا مهيتين أن تعرض لهم الضلال اما من  
 قبل طباعهم واما من قبل الاسباب التي من خارج أو من قبل الامرين  
 كليهما لغفل ولكون خدعة الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض  
 الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم لان هذه الآيات مما قصد بها الاضلال  
 مثل قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين  
 ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس والشجرة  
 الملعونة في القرآن ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار كذلك يضل الله  
 من يشاء ويهدي من يشاء أي أنه يعرض للطباع الشريرة أن تكون هذه  
 الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للإيدان الدائمة أن تكون الاغذية النافعة  
 مضره بها فان قيل بما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم  
 مهيتين للضلال وهذا هو غاية الجوز قبل ان الحكمة الالهية اقتضت ذلك  
 وان الجوز كان يكون في غير ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الانسان  
 والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا  
 بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون

لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه  
الحكمة من أحد أمرين إما أن لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في  
الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق  
هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعالم بنفسه أن  
وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير الأكثر لمكان  
وجود الشر الأقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة  
حتى قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة  
يعني بني آدم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح  
بحمديك إلى قوله أني أعلم ما تعملون يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا  
كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير أغلب عليه أن  
الحكمة تقتضي إيجاده لا اعدامه فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه  
الاضلال مع العدل ونفي الظلم وأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد  
عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى  
أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الاضلال في الأقل إذ لم يكن في وجودهم  
أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حال الإنسان فإن قبل ما الحكمة  
في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر إلى  
التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان قلنا أن تفهيم الأمر على ما هو عليه  
الجهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا  
بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء الخير والشر لمكان  
ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال أن ههنا الهين الها خالقا للخير والها  
خالقا للشر فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعا ولما كان الاضلال شرا وكان  
لاخالق له سواء وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خالق الشر لكن ليس  
ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق لكن على أنه خالق للخير لذات الخير  
وخالق للشر من أجل الخير أعني من أجل ما يقترب به من الخير على هذا خلقه  
للشر عدلا منه ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات

التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن  
تفسد بعض الموجودات لكن اذا قيس بينهما يعرض عنهما من الفساد الذي  
هو الشر وبينهما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها  
أفضل من عدمها فكان خيرا وأما قوله تعالى لا يستل عما يفعل وهم يستلون  
فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعله لان من هذا  
شأنه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى  
ذلك الفعل اما حاجة ضرورية واما أن يكون به تاما والبارئ سبحانه يتنزه  
عن هذا المعنى فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه لو لم يعدل لم  
يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لأن ذاته تستكمل بذلك  
العدل بل لان الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل فلذا فهم هذا المعنى  
هكذا ظهر انه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان لكن  
ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلا وان الافعال كلها  
تكون في حقه لاعدلا ولا جورا كما ظنه المتكلمون فان هذا ابطال لما  
يعقله الانسان وابطال اظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا  
دونه وذلك انه اذا فرضنا انه لا يتصف بعدل أصلا بطل ما يعقل من ان ههنا  
أشياء هي في نفسها عدل وخير وأشياء هي في نفسها جور وشر واذا فرضنا  
أيضا انه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان لزم ان يكون في ذاته  
سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل فانما وجوده هو من أجل الذي يعدل  
فيه وهو بما هو عادل خادم غيره وينبغي ان تعلم ان هذا القدر من التأويل  
ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين تجب عليهم هذه المعرفة  
هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر  
بالمعارضات التي في تلك العمومات فن لم يشعر بذلك فعرضه اعتقاد تلك  
العمومات على نواظرها وذلك ان لورود تلك العمومات أيضا سببا آخر وهو  
انه ليس يميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على  
المستحيل فالوقيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه عما هو عندهم ممكن أعني  
في ظنونهم ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتحيلوا من ذلك نقضا في البارئ

سبحانه وعجزا وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن الجمهور قال تعالى ولو شئنا لا تبقا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترب بوجودهم شر فمعنى قوله ولو شئنا لا تبقا كل نفس هداها أي لو شئنا خلقنا خلقا ليس يقترب بوجودهم شر بل الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسرد إلى المسألة الخامسة

المسألة الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله بسم الله الرحمن الرحيم والمعاد عما انفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا أعني للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد اتفق الكل على أن للأنسان سعادتين أخراوية ودنياوية وابتنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو غرة وجوده فالإنسان أحرم بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال مثيبا على العلماء المعتزين بالغاية المطالبة من هذا الوجود الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليه في غير آية من كتابه الخسب إنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون وقال أيحسب الإنسان أن يترك

سدى وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يعنى الجنس من الموجودات  
الذى يعرفه وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق  
والى لأعبد الذى فطرني واليه ترجعون واذا ظهر ان الانسان خلق من  
أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا ان هذه الافعال يجب أن تكون خاصة  
لانا نرى ان واحدا من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذى يوجد  
فيه لافى غيره أعنى الخاص به واذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية  
الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة  
ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء عملى وجزء علمى وجب ان يكون  
المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل  
العلمية والفضائل النظرية وان تكون الافعال التى تمكسب النفس هاتين  
القضيلتين هى الخيرات والحسنات التى تعوقها هى الشرور والمسيات ولما  
كان تقرير هذه الافعال أكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها  
ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل  
وعرفت بالقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل أعنى  
السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية ما لايدل جميع الناس من معرفته  
وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة  
ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر التى تكون به النفوس  
فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فانه اذا قويت قيت  
بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة بالطلاق ولذلك كانت خاتمة  
الشرائع ولما كان الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بان النفس باقية أو قامت  
البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتمرى  
من الشهوات الجسمانية فان كانت زكية تصاعف ذكائها بتعمرها من  
الشهوات الجسمانية وان كانت خبيثة زادها المغارقة خبثا لانا تتأذى  
بالرذائل التى اكتسبت ونشئت حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مغارتها  
البسذ لانا ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن والى هذا المقام  
الاشارة بقوله ان تقول نفس يا حسرت على ما فرطت فى جنب الله وان

كنت لمن الساخرين اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وبمحوها  
 السعادة الاخيرة والشقاء الاخير وما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد  
 مثال وكان مقدار ما يدركه بالوحى منها يختلف في حق نبي لتفاوتهم في هذا  
 المعنى أعنى في الوحى اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التى تكون  
 لانفس السعداء بعد الموت ولا نفس الاشقياء فيها مالم يمثل ما يكون هنالك  
 للنفوس الزكية من اللذة والشقية من الازى بامور شاهدة وصرحوا بان  
 ذلك كله احوال روحانية ولذات ملكية ومنها ما اعتد في تمثيلها بالامور  
 المشاهدة أعنى انها مثل اللذات المدركة ههنا بعد ان ثنى عنها ما يقترن بها  
 من الازى ومثلوا الازى الذى يكون هنالك بالازى الذى يكون ههنا بعد ان  
 نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه اما لان اصحاب هذه الشرائع  
 ادركوا من هذه الاحوال بالوحى مالم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود  
 الروحاني واما لانهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيمًا للجمهور  
 والجمهور اليها وعنها أشد تحركًا فأخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس  
 السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيمًا وهو مثلاً  
 الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله  
 بأشد المحسوسات أذى وهو مثلاً النار وهذه هي حال شريعتنا هذه التى هي  
 الاسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة  
 التصديق للجميع في امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هذه  
 الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع وهى كلها من باب  
 قياس امكان وجود المساوى على وجود مساويه أعنى على خروجها  
 للوجود وقياس امكان وجود الاقل والاكثر على خروج الاعظم  
 والاكبر للوجود مثل قوله وضرب لنا مثلاً وننبى خلقه الآية فان الحجة  
 فى هذه الآيات هى من قياس العودة الى البداءة وهما متساويات وفى هذه  
 الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي  
 بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذى جعل لكم من الشجر

الأخضر نارا والشبهة ان البداهة كانت من حرارة ورطوبة والعودة  
من برد وريش فعونت هذه الشبهة باننا نحس ان الله تعالى يخرج  
الضد من الضد ويخلق منه **كما** يخلق الشبيه من الشبيه وأما  
قياس امكان وجود الاقل على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى في  
الآية أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق  
مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فهذه الآيات تضمنت دليلين على  
البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لمقتضى الآيات الواردة  
في الكتاب العزيز لهذه الأدلة اطال القول وهى كلها من الجنس  
الذى وصفنا فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان للنفوس من بعد  
الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء أو يختلفون في تمثيل هذه  
الاحوال وتعيم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذى في  
شريعةنا هذه أتم افهاما لاكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى  
ما هنالك والاكثر هم المقصود الاول بالشرائع وأما التمثيل الروحاني  
فيسببه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور  
أقل رغبة فيه وخوفا له منهم في التمثيل الجسماني ولذلك يسببه  
أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا الى ما هنالك من الروحاني  
والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس ومنهم  
الاقل ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام في فهم التمثيل الذى جاء  
في ملتقى أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت ان ذلك الوجود  
هو بعينه هذا الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة أعنى أنهم  
رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانعطاف  
أعنى أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت ان الوجود المثل  
بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه انما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء  
حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة



رأيت أنه جسماني لكن اعتقدت ان تلك الجسمانية الموجودة ههنا  
 بخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية وهذه أيضا  
 حجب من الشرع ويشبهه ابن عباس أن يكون من يرى هذا الرأي  
 لأنه روى عنه أنه قال ليس في الدنيا من الاخرة الا الاسماء  
 ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص وذلك ان امكان هذا  
 الرأي ينبنى على امور ليس فيها منازعة عند الجميع أحدهما ان النفس  
 باقية والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام آخر الحال  
 الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها وذلك انه يظهر ان مواد  
 الاجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنقلة من جسم الى جسم وأءنى  
 ان المادة الواحدة بعينها توجد لاشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وأمثال  
 هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل لان مادتها هي واحدة  
 مثال ذلك ان انسانا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك  
 التراب الى نبات فاعتدى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه حين  
 تولد منه انسان آخر وأما اذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه  
 الحال والماق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه  
 نظره فيها بعد ان لا يكون نظرا يفضى الى ابطال الاصل جملة وهو  
 انكار الوجود جملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير  
 صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معاولا للناس بالشرائع  
 والاعتقالات فهذا كله ينبنى على بقاء النفس فان قيل فهل في الشرع  
 دليل على بقاء النفس أو تنبيهه على ذلك قلنا ذلك موجود في  
 الكتاب العزيز وهو قوله تعالى يتوفى الانفس حين موتها  
 والتي لم تمت في منامها الآية ووجه الدليل في هذه الآية انه سوى  
 فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس في الموت لفساد النفس  
 لا بتغير آلة النفس لو كان يجب أن يكون تعطيل فعلها في النوم

لقساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيتها  
 فلما كانت تعود عليها علما ان هذا التعطل لا يعرض لها لاضر لحقها  
 في جورها وانما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وانه ليس يلزم  
 اذا تعطلت الآلة ان تعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن  
 يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكميم ان الشيخ لو وجد  
 عمنا كعين الساب لا يبصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا ان نشبهه في  
 الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الاسلام وقد  
 بقي علينا ما وعدنا به ان ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة  
 وما لا يجوز وما جاز منه فلن يجوز ويختم به القول في هذا الكتاب  
 فنقول ان المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك  
 انها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم ويتقسم الآخر منهما  
 الى أربعة أصناف فالصنف الاول الغير منقسم هو ان يكون  
 المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف  
 الثاني المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى  
 الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم  
 أربعة أقسام أولها ان يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم  
 وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع  
 جملة وليس يمكن ان تقبلها الا المفطر الفاتقة ولا يعلم ان المثال الذي  
 صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذي وصفنا  
 والثاني مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الامر ان  
 جميعا أعنى كون ما صرح به انه مثال ولماذا هو مثال والثالث  
 أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال  
 يعلم بعينه والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب لماذا هو  
 مثال ويعلم بعلم بعينه انه مثال فلما الصنف الاول من الصنفين

الاولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الاول من المتأويلين  
 وهو البعيد في الامرين جميعا فتأويله خاص في الراسخين في العلم  
 ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المسائل لهذا وهو القريب  
 في الامرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما  
 الصنف الثالث فالامر فيه ليس كذلك لان هذا الصنف  
 لم يأت فيه التمثيل من أجل بعدة على أفهام الجمهور وإنما أتى  
 فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه السلام  
 الحجر الاسود يمين الله في الارض وغيره مما أشبهه هذا مما يعلم  
 بنفسه أو بعلم قريب انه مثال ويعلم بعلم بعينه لماذا هو مثال  
 فان الواجب في هذا لا يتأوله الا الخواص والعلماء ويقال للذين  
 شعروا انه مثال ولم يكتفوا من أهل العلم لماذا هو مثال اما انه  
 من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون وأما ان ينقل التمثيل فيه  
 لهم الى ما هو أقرب من معارفهم انه مثال وهذا كانه أولى من  
 جهة ازالة الشبهة التي في النفس من ذلك والقانون في هذا المظهر  
 هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا  
 الصنف ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذي  
 يسميه أبو حامد الذاتي والحسي وظيفي والعقل والشبهى فإذا  
 وقعت المسألة نظر أى هذه الوجودات الاربع هي أقنع عند  
 الصنف الذى استحال عندهم ان يكون الذى عني به هو الوجود  
 الذاتي أعنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك  
 الوجود الاغلب على طنهم امكان وجوده وفي هذا النحو يدخل  
 قوله عليه السلام ما من نبي لم أره الا وقد رأيتنه في مقامى هذا  
 حتى الجنة والنار وقوله بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة  
 ومنبري على حوضي وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب

الكتاب فان هذا كله تدرك بعلم قريب انها أمثال وليس يدرك لماذا  
 هي أمثال الا بعلم بعيد فيجب في هذا ان ينزل للصنف الذين  
 شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الاربع شيئا  
 فهذا النحو من التأويل اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا  
 الوجه ساغ في الشريعة وأما اذا استعمل في غير هذه المواضع  
 فهو خطأ وأبو حامد لم يفصل الامر في ذلك مثل أن يكون  
 الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد أعنى كونه مثالا  
 ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي انه مثال  
 وتلك الشبهة باطلة فان الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة  
 ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة  
 عرض فيها هذا الامر للكلمين أعنى الاشعرية والمعتزلة وأما  
~~الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالا~~  
 معاولا بعلم بعيد الا انه اذا سلم انه مثال ظهر عن ترتيب لماذا  
 هو مثال ففي تأويل هذا أيضا نظر أعنى عند الصنف الذين  
 يدركون انه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون انه مثال الا  
 بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم فيحتمل  
 أن يقال أن الاحتفظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء  
 الامور التي ظنوا من قبلها ان ذلك القول مثال وهو الاولى  
 ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبهة الذي بين ذلك  
 الشيء وذلك الممثل به الا ان هذين الصنفين متى أبج التأويل  
 فهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة  
 وربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولن  
 سلك من العلماء هذا المسلك ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة  
 من لم يتميز له هذه المواضع ولا يتميز له الصنف من الناس الذين

يجوز التأويل في حقهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق  
متباينة يكفر بعضهم بعضا وهذا كله جهل بقصد الشرع وتعمد  
عليه وانت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل  
التأويل ويودنا ان يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل  
الشرعية أعني ان تتمكم فيها بما ينبغي ان يؤول أو لا يؤول وان  
أول فعمد من يؤول أعني في جميع المشكل الذي في القرآن  
والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض  
الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى وانما قدمناه لانا رأينا  
أهم الاغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب أو الكفيل  
بالثواب بانه ورحمته

بحمد الله تعالى وعونه وحسن توفيقه تم طبع كتاب فلسفة القاضي أحمد

ابن رشد الاندلسي رحمه الله تعالى ونفعنا به بالطبعة الحميدية

المضريه على ذمة صاحبها المتوكل على مولاه محمود

البيطار الحاي بلغة الله مناه وذلك في شهر

ربيع الاول سنة ١٣١٩ هجري

على صاحبها أفضل الصلاة

وأزكى التحية

آمين

# مَطْبُوعَاتُ جَيْدِة

تطلب من صاحب المكتبة المفيدة والمطبعة الحميدية المصرية  
محمود البيطار الحلبي بمصر  
( وترسل الى الجهات لمن يرسل ثمنها مع أجرة البريد )

---

( كتاب البيان والتميين ) تأليف امام اللغة والادب وخطيب محراب البلاغة  
في أيام العرب العالم الكبير والفاضل الشهير صاحب التأليف المفيدة  
والتصانيف الفريدة الامام أبي عثمان عمرو بن بحر الشهير المعروف بالجاحظ  
وهو كتاب في جزأين قد بلغ من طبقات البلاغة أعلاها وأغلاها ومن اللغة  
أدناها وأدناها اذ قد جمع من غرر الاحاديث وعيون الخطب والفقر  
المستحسنة مع التوسع في ذكر مذهب الشعوبية من حيث طعنهم على  
خطباء العرب وقد رد مذهبهم ودحض حججهم وطالما ناقى الى طبع هذا  
الكتاب نفوس الاذكياء الاخيار فهو أنفوس ما يمدل في اقتنائه الدرهم  
والدينار وثمنه عشرة قروش صاغ وانه لئن زهد في جانب هذا المؤلف  
المفيد

( كتاب صلوات الحبيب الجليل على الحبيب الخليل ) تأليف العالم العامل  
الفرداني الشيخ عطية الشيتاني وهو كتاب جليل جمع فيه قصائد في مدح  
النبي صلى الله عليه وسلم واستغفارات وصيغ صلوات على النبي صلى الله عليه  
وسلم مضمنا فيها نسبه عليه الصلاة والسلام والاستغفار والتسبيح والتحميد  
والتلهيل والتكبير والحوقة والعقائد التوحيدية وأسماء الله الحسنى

وخصائص المصطفى صلى الله عليه وسلم والثناء عليه وشمائله وأحاديثه وآياته  
المكرسة وأذكار الصباح والمساء ومن تجب معرفتهم من الملائكة ومن  
تجب معرفتهم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وفيمن اختلف في نبوتهم  
والترضى عن العشرة الكرام وعن عبي المصطفى صلى الله عليه وسلم  
والمهاجرين وخلاف ذلك وغمه قرش صاغ

(كتاب المراسيل) للشيخ الامام أبى داود سليمان بن أشعث السجستاني  
المحدث الشهير وغمه قرش صاغ

(كتاب المختار في كشف الاسرار) تأليف العلامة زين الدين عبد الرحيم  
ابن عمر الدمشقي المعروف بالجوري

وهو كتاب جمع فيه كشف أسرار الذين يدعون النبوة والذين يدعون  
المشيخة والوعاظ والرهبان وأجبار اليهود وبني ساسان والذين يمشون بالنمل  
السليمانية وأصحاب السلاح وأهل الكاف وهى الكيمياء والعطارين وأصحاب  
الميم وهم المطالبية وأصحاب الطريقتى والمنجمين والعزمين وأطباء الطريقتى  
والذين يخرجون الدود من الضرس وأصحاب الحديد من الكهالين والذين  
يصبغون الخيل والدواب والذين يصبغون بنى آدم والذين يلعبون بالنار والذين  
يعملون الطعام والذين يمشون بالعلقات وأسرار الكتاب أصحاب الشروط  
والمشعبذين والجوهرية والصيارف وزغالهم والذين يدبون على المردان  
وأرباب الصنائع والأصوص والهجامين وكشف أسرار النساء وما لهم من  
الدهاء والمكر وتله الحياة

ويليه (كتاب السحر الحلال) فى الالعب السيمائية وبعض فوائد صناعية  
مجربة وغمه قرش صاغ

(كتاب المستاع من الزاد) فى مناسك الحج تأليف الشيخ عيسى الرحمن بن  
محمد عماد الدين العمادى الحنفى ثمنه قرش ونصف عمله صاغ

